الفنون الصغرى

السفر الثالث

٤

اللغة العربية

بين القاعدة والمثال

ألّفه

أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري

ــ عفا الله عنه ــ

مطبوعات نادي القصيم الأدبي - بريدة

١٤٠١هـ - ١٩٨١م

الفنون الصغرى
السفر الثالث

اللغة العربية
بين القاعدة والمثال

ألفه

أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري
عفا الله عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الموضوعـــات

الاستفتاح والإهـــــــــداء

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله النبي العربي أفصح العرب قاطبة محمد بن عبد الله وعلى كافة الأنبياء والمرسلين وعلى آلهم وصحبهم ومن تبعهم إلى يوم الدين.

اللهم انفع بهذا السفر كل من أراد الطريق السوي في فهم مراد الله من كلامه الذي أنزله قرآنا يتلى أو وحيا غير متلو على لسان رسوله ــ صلى الله عليه وسلم ــ.

ذلك أن دين الله جاء بلغة العرب، ولاسبيل إلى فهمه إلا بمدلول لغة العرب.

واجعل اللهم ثواب نفعه لمؤلفه أبي عبد الرحمن ولوالديه ولشيخه أبي محمد ابن حزم ــ رحمهم الله جميعا ــ .

آمين يارب العالمين ،،

أبو عبد الرحمن

المقدمـــــة

ربما كانت مقالة محررة في موضوع ماأبلغ وأنفع من مؤلف ضخم مفرد لذلك الموضوع بشرط :

أن يكون ذلك المؤلف على طريقة المتشبعين المعاصرين في كثرة المداخل والتحايل بإقحام الموضوعات الجانبية.

فكثير من المعاصرين يكتب مؤلفا ضخما عن علم من الأعلام فيستهلك ثلثي الكتاب في استعراض تاريخ أمم الأرض للفترة التي عاشها ذلك العلم مع الاستطراد في الجغرافيا والبيئة والحضارات والترجمة للأعلام المعاصرين وكثرة التحشيات الجانبية المملة.

وبشرط أن يكون ذلك المؤلف على طريقة الأخباريين القدماء الذين يسودون عشرات الصفحات في إسناد خبر واحد بألفاظ متقاربة مع كثرة الاستطرادات إما للترويح وإما بدافع تداعي الخواطر.

وبشرط أن تكون تلك المقالة اختصارا جيدا ضروريا لمطالعة واسعة، وأن تحظى ببرهان واحد من عشرات البراهين محصن ومصون من جميع المؤاخذات.

ولقد خزرت مقالات كنت أنشرها خلال عشرين عاما فانتقيت منها ماأتيقن أحقيته لمنقبة «المقالة المحررة».

وقد آثرت في نشر ماأنتقيه خطتين:

أولاهما : أن يكون لهذه المقالات عنوان موحد هو «الفنون الصغرى» والتقييد بالصغرى بدافع التواضع لإمام الحنابلة والأشاعرة الذي ألف كتاب «الفنون» في

أربع مئة جزء وقد طبع منه جزآن كأنموذج لمنهج مؤلفه.

هذا الإمام هو **أبو الوفاء علي بن عقيل** .

وأخراهما : أن أجعل لبعض الأسفار عنوانا فرعيا خاصا إذا رأيت أن مواد ذلك السفر ذات موضوع محدد وهكذا فعلت في السفر الأول الذي جعلته بعنوان **«هكذا علمني ورد زورث»** لأن مواده تدور على مدركات لا توزن بغير المعيار الجمالي.

وجعلت السفر الثاني بعنوان **«لن تلحد»** لأن مداره على تصحيح طرق المعرفة البشرية لتمحيص المعتقد الصحيح.

وهذا السفر جعلته بعنوان **«اللغة العربية بين القاعدة والمثال»** لبلورة فكرة عانيتها منذ نعمت بمسامرة كتاب **«معجم مقاييس اللغة»** للإمام ابن فارس حول المعنى الجامع، والمعنى الأصلي، والمجاز المباشر، والمجاز ذي الوسائط.. إلخ.

كما ستراه مبسوطا في البحث المعنون له ب **«برنامج المعجم اللغوي الجديد»** .

ومع أن هذا البحث كاف للإقناع بوجهة نظري فقد حاولت ترسيخه بعدة نماذج تطبيقية تلته عن معاني بعض الألفاظ لتكون أمثلة تؤكد القاعدة وتشرحها.

وليست هذه الفكرة التي أدعو إليها من باب ترف الحديث وشهوة التجديد، ولكنها ذات أثر عملي في فهم مراد الله منا بشرعه الوارد إلينا في كلامه الكريم أو على لسان رسوله النبي العربي المبين.

ومراد الله لاسبيل إلى فهمه إلا عن طريق اللغة العربية التي كان بها خطاب رب العباد للمكلفين من عباده.

إذن تحرير القاعدة اللغوية وتأييدها بالمثال المطرد من صميم مسائل الاجتهاد في حذق الشريعة الإسلامية.

ولصيانة القاعدة اللغوية من هذه الدعوى برهنت عليها بنموذج تطبيقي في

دراسة مسألة شرعية هي معنى الأمية الواردة في نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة.

فبفضل الله ثم بفضل القاعدة اللغوية عن أصول الاشتقاق صححت وهما كبيرا وقع فيه بعض اللغويين والمفسرين وشراح الحديث.

وعنوان «اللغة العربية بين القادعة والمثال» لم أتقيد فيه بحرفية حنبلية، لأن لي من العنوان الكبير «الفنون الصغرى» سعة، إلا أنني لم أبعد عنه بعداً كثيرا في المواد القليلة التي أوردتها في هذا السفر إضافة إلى قاعدتي وأمثلتها.

وبيان ذلك أن اللغة العربية إما أن تكون دلالة مادة مكونة من حروف ينطق بها العرب فيدخل في ذلك معاني الألفاظ التي أوردتها وليس لها علاقة بالقاعدة.

وإما دلالة صيغ فيدخل في ذلك المباحث الصرفية.

وإما دلالة علاقات فيدخل في ذلك المباحث اللغوية.

وإما دلالة علامات تحسن الكلام وتوضحه فيدخل في ذلك ماأوردته عن علامات الترقيم.

وإما دلالة رسم يفهم بموجبه مدلول فيدخل في ذلك مباحث الرسم الإملائي.

وبهذه المناسبات أوردت في هذا السفر مباحث لغوية يسيرة كنت نشرتها في كتيبي «**نظرات لاهثة**».

ولايسعنى في الختام إلا أن أُبدي شكري وامتناني للصديق الأستاذ حسن الهويمل رئيس النادي بالقصيم ولزملائه أعضاء مجلس الإدارة الذين تكرموا بنشر هذا الكتاب قارناً شكري بالدعاء لهم والله الموفق والمعين.

أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري
النادي الأدبي بالرياض
١٤٠١/١/٢٣هـ

برنامج المعجم اللغوي الجديد

ثـمـة حـقائق لغوية قد تعتبر من باب (الميتافيزيقا) لأنها ظلت قرونا كثيرة مغيبة عن الباحثين.. ومن هذه الحقائق مايلتمس تحت هذه الأسئلة:

ماهو المعنى الوضعي لكل مادة في اللغة ؟
وماهي طريق الاهتداء إليه ؟
وأي المعاني المجازية أقدم ؟
وكيف حصل التجوز بها ؟
وإلى أي حد يجوز لنا أن نتجوز ؟
وهل المعنى الوضعي للاسم أم للفعل ؟
ولما سأذكره بعد قليل ــ بحول الله ــ عن فوضوية المعجمات اللغوية المطولة دعوت إلى تدوين جديد للغة العربية على أن يسبق هذا التدوين استكناه الحقائق المطلوبة بالأسئلة الآنفة الذكر.. والمعنى الوضعي الذي نريد تحقيقه هو المعنى الذي وضع العرب لفظا خاصا به في البداية.. وهو المعنى الأولي، لأنه أول معنى استخدمه العرب للفظة.. وهو المعنى الأصلي.. لأن المعاني المجازية تتفرع عنه.. وهو المعنى الجامع، لأن المعاني المجازية مضمنة فيه أو لازمة عنه.

والمعنى المجازي هو المعنى الذي نقله المتكلم عن معناه الوضعي إلى معنى يريده هو وفق قرينة عقلية أو حسية على أن يكون هذا المعنى المصروفة إليه الدلالة مضمنا في المعنى الحقيقي أو لازما عنه.

والمجاز اللغوي الذي نتحدث عنه غير المجاز الأدبي.. وبيان ذلك أن لدلالة الألفاظ على المعاني ثلاث حالات:

الحالة الأولى : دلالة اللفظ المجرد من السياق بحروف معينة.. بغض النظر عن الصيغة. والقاعدة في تعيين المدلول هنا: أن يحمل اللفظ على معناه الحقيقي الوضعي.. مثال ذلك: (أسد) تحمل على الحيوان المفترس وهذا المدلول نسميه: معنى اللفظ.

الحالة الثانية : دلالة اللفظ المجرد من السياق بصيغة معينة بغض النظر عن تعيين حروفه. والقاعدة في تعيين المدلول هنا: أن تحمل الصيغة على معناها الحقيقي الوضعي.. مثال ذلك (صيغة فعول) تحمل على المبالغة مهما اختلفت اسماء الحروف المكونة لهذه الصيغة.. كحقود وجهول، وهذا المدلول نسميه: معنى الصيغة.

الحالة الثالثة : دلالة اللفظ مع صيغته إذا ورد في جملة مفيدة، والقاعدة في تعيين المدلول هنا على نوعين :

أولهما : أن يحمل اللفظ بصيغته على مايتيقن العقل و يترجح له: أنه مراد المتكلم من نفس السياق فإذا تكافأت المرجحات تعين الحمل على المعنى الحقيقي.. وهذا المدلول نسميه معنى السياق

مثال ذلك : شربت من العين ماء عذبا .. فالمراد العين الجارية بدليل سياق (شربت) وماء عذبا .

وثانيهما : أن يحمل اللفظ بصيغته على مايتيقن العقل أو يترجح له: أنه المراد من ضرورات خارج السياق وهذا المدلول نسميه: معنى القرينة.. مثال ذلك: أن تقول لرجل بجانب السراج، لا تقل أف.. وكلمة أف لا تفسر بمعناها الحقيقي، وهو النفس الخارج من الفم إلا بدليل حسي وهو أن (أف) هنا تطفيء السراج والقرينة كون السراج بجانبه.

والحالتان الأوليان: تدلان على مراد واضع اللغة.. وهنا يدخل المجاز اللغوي.. والحالة الثالثة بنوعيها تدل على مراد المتكلم.. وهنا يدخل المجاز الأدبي.. و يكون المعنى المجازي معنى عربيا فصيحا بأحد طريقين:

أحدهما : — أن يكون استعماله منقولا عن العرب قبل فساد الملكة.

وثانيهما : — أن يكون استعماله بعد فساد الملكة شريطة أن تكون علاقة المجاز مما يقره علماء البلاغة والتصريف.. مثال ذلك: (الفزاعة) بمعنى الحبالة.

وللمجاز نوعان: مجاز مباشر وهو المأخوذ من المعنى الوضعي مباشرة،، مثال ذلك (القوس) بمعنى الآلة التي يرمى بها.. سميت بذلك لأنه يقدر بها المسافة، فيقال: بيت فلان عنا رمية قوس.. والمعنى الوضعي لقاس التقدير.

ومجاز بالواسطة وهو المأخوذ من معنى مجازي آخر — سواء أكان المعنى المجازي المأخوذ منه مأخوذا مباشرة أم بالواسطة — مثال ذلك : (تقوس ظهره) بمعنى انحنى، فالانحناء مأخوذ على التشبيه بالآلة التي يرمى بها لأنها منحنية.. وسميت قوسا لأنه يقدر بها.. ومن المتيقن أن المجاز بالواسطة مجاز متأخر الاستعمال، وأن أقرب المعاني المجازية إلى الأصل أقدمها استعمالا.

والمعنى الاصطلاحي مواضعة جديدة، وهو مجازي لأنه ينقل المعنى الوضعي إلى معنى جديد. وجميع المعاني المجازية للألفاظ والصيغ مشتقة وجميع المعاني الحقيقية مشتق منها. أما الألفاظ فليس فيها مشتق لأن كل الصيغ وضعها العرب بدءا.. فليست ضارب مشتق من ضرب.. إن الصيغ موضوعة بدءا وفيها تفرغ معاني الألفاظ.. فإن قيل بعض الأفعال لم يضع لها العرب اسما، أو بعض الاسماء لم يضع لها العرب فعلا.. أو بعض الاسماء لاواحد لها من لفظها : ثم اشتق لها اسم أو فعل قلنا ليس هذا اشتقاق لفظي لأن صيغ الأسماء والأفعال معروفة أوزانها عند العرب حسب النحو والصرف.. وإنما اشتقوا لها معنى جديداً بهذه الصيغة.. فعندما يأتون بصيغة لمادة معينة الحروف لم يستعملها العرب بهذه الصيغة فإنما أضافوا إلى معاني المادة معنى جديداً تدل عليه صيغة قديمة.

وقد تعرض اللغويون للمعنى الحقيقي في بعض الألفاظ، ولم يكن ماتوصل إليه أحدهم مسلما به عند الآخر.. وهكذا فعلوا بالنسبة للمعاني المجازية.. أما أكثر الناس تفرغا لهذا الجانب فاثنان هما:

الإمام (ابن فارس) في كتابه معجم مقاييس اللغة، والمؤاخذة عليه من جانبين:

أولهما :— أنه لم يستوعب اللغة على نحو لسان العرب وتاج العروس.

وثانيهما :— أنه جعل للمادة أكثر من أصل، وهذا يعني تعدد الوضع، وهو أضعف ماورد في أصول اللغة..

والإمام (الزمخشري) في كتابه (أساس البلاغة) وقد لفت النظر إلى بعض المجاز في المعاني وأرى أن المعنى الحقيقي أو المجازي لايعرف بتنصيص اللغويين.. بل يعرفان ببراهين العقل المبنية على استقراء جميع المعاني للفظ التي نقلها اللغويون مع المايزة بين وجه اللقاء والافتراق بينهما.. فإذا رصدنا جميع معاني اللفظ ورأينا بينها معنى جامعا فذلك المعنى الجامع هو المعنى الوضعي.. ومما تجب ملاحظته الأمور التالية:

١ — لايوجد لفظان مترادفان كل واحد منهما يدل دلالة مطابقة لأن تعدد الوضع أبعد مايتصور.
٢ — إنما يترادف معنى حقيقي ومجازي أو معنى مجازي آخر وبهذا يلتقي المترادفان في وجه ويختلفان في وجه.
٣ — لانتصور أن للفظ واحد أكثر من معنى حقيقي وضعي.
٤ — إذا استجد معنى مجازي فلا يفسر به ماسبقه من كلام العرب المحتمل الدلالة. وينبغي إعادة تصنيف مواد اللغة على هذا النحو:

أ - تسويد معاني المواد على طريقة ابن دريد في الجمهرة ليتم التنسيق بين المواد.
ب - تبييض المواد على طريقة القاموس لتسهل المراجعة على الباحث.
جـ - أن يدون المعنى على طريقة ابن فارس في معجم المقاييس بشرط أن لا تتعدد الأصول بل يكون المعنى الوضعي واحداً.
د - يسجل المعنى الحقيقي ثم المعاني المجازية العامة المباشرة.. ثم مايتفرع عن كل معنى مجازي مباشر من معاني مجازية بالواسطة.
هـ - استيعاب كل الصيغ المستعملة للمادة واستيعاب مايجوز أن يستعمل لها من صيغ على سبيل القياس وفق قواعد النحو والتصريف، وبيان معنى كل صيغة.
و - استيعاب مايتعلق بالمادة من علم الأصوات والحروف والرسم الإملائي مع بيان مقدار مايكفي كل صيغة من الشكل.

ز - استيعاب المصطلحات الخاصة المأخوذة من المادة وماستعملت له هذه المادة من معان عامية أو مولدة في مختلف العصور والبلدان.. والدافع لهذا أن اللغويين في العصور المتأخرة اعتادوا النقل عن الفيروز آبادي صاحب القاموس المحيط وشارحه مرتضى الدين الزبيدي صاحب كتاب (تاج العروس).

وليس سر هذا التعويل أن هذين العالمين الجليلين حجة في فقه اللغة وفكرتها واستكناهها، فالواقع أن ميزتها في الجمع والحشد، فالقاموس أوسع متن في اللغة والتاج أوسع الشروح.. وقد غطى على من بعده بالمستدرك الذي يذيل به كل مادة، ويذكر أسماء الأعلام من عجماوات ونواطق مع إرجاع هذه الأعلام إلى اشتقاقها أحيانا على نحو مافعله الإمام ابن دريد عن الاشتقاق الذي ألفه في اسماء القبائل العربية.. وتجد كل من يؤلف في فن من فقه وتاريخ وغيرهما يبحث التعريفات الاصطلاحية ويرجعها إلى هذه المصادر الحاشدة، وإن الظاهرة البارزة في هذه الكتب تبدو في أمور:

أولها : الفوضوية والارتباك، فاذا قرأت المادة أصبت بالدوار دون أن تستخرج الأصل الوضعي والمعنى الجامع الذي تلتقي عنده شوارد المادة وأضرب مثالا: بمادة (طلق) و(ظهر) تجدها حشودا من المعاني لاتدري كيف تفرعت، ولاتدري كيف وجدت.

ثانيها :— أن اللغة خادمة للقرآن والسنة ومفسرة لنصوصها، بل إن شراح القوانين الوضعية يحتاجون إلى حذق اللغة ليفسروا نصوص المواد، لأن الكلمة الفاصلة في اللغة تقطع الاحتمال في فهم النص، وإذ الأمر بهذه الخطورة والأهمية فلا بد من الهيمنة على شوارد المعاني لكل لفظ لغوي بالتاريخ لكل معنى وماهو الأصيل لنعرف بذلك المعنى القديم الذي عايش التشريع فنستطيع الجزم بأنه مراد، ولنعرف بذلك المعنى القديم الذي جرى عليه العرف، ليطبق تفسير النص على أعراف الناس إلا أن الحقيقة المرة مابينته آنفا من اعتماد هذه الموسوعات على الحشد، وهذا طبيعي وبديهي في تراث كل أمة؛ لأن كل فن حينما يأخذ طريقه للتدوين تمر به مرحلتان طبيعيتان :—

أولاهما : مرحلة الجمع والاستقصاء فتظهر براعة المؤلف بما عنده من زيادة في الشواذ والغرائب والشوارد.

وأخراهما : مرحلة الفحص والدرس والاستنباط والتنسيق، وأهل هذه المرحلة يبدأوون حيث وقف الجماع فيجعلون جهود أسلافهم الذين عاشوا في عصر شعاره (واحفظ فكل حافظ إمام) موضوعا لفكرهم واستنباطهم، ولهذا لانستغرب تأخر دراسة اللغة وتمحيصها إلى العصر الحديث حيث تنافست جميع اللغات العالمية ففهمت كل لغة في تطورها ونشوئها على ضوء دراسة اللغة الأخرى لاسيما بعد تقدم الدراسات الصوتية، ألا ترى أن نشأة اللغة لغز معمى لدى القدماء فلما جاء العلم الحديث وقام بدراسة نشأة اللغة عند الطفل تذللت له تلك المعميات الميتافيزيقية البحتة، فإن أردت أنموذجا لهذه الظاهرة أحلتك إلى كتاب (نحو عربية ميسرة) للأستاذ أنيس فريحة عندما درس نشأة اللغة.. لانستغرب هذا كله وإنما نستغرب وجود عبقريتين فذتين سبقتا زمنهما بأجيال وهما الإمامان ــ أبو علي الفارسي وتلميذه أبو الفتح بن جني فهما بحق أول فلاسفة اللغة.. وقد تبدت جهودهما معافي كتاب (الخصائص) لابن جني وأشهد أنه ماألف قبله ولابعده في فقه اللغة وأسرارها وخصائصها فقد أصلا الأصول وقعدا القواعد ثم جاء الإمام ابن فارس فكان خير لقاف لقواعدهم تلك فألف كتاب (معجم مقاييس اللغة) الذي حققه الأستاذ/ **عبد السلام هارون**، فقد اعتنى بالاشتقاق الكبير وهو لباب اللغة. خذ مثال ذلك: المادتان اللتان ذكرناهما آنفا وهما: (طلق) و(ظهر) لايربك ذهنك بتفريع المعاني التي لا تدري صدرها ولاعجزها، وإنما يدون لك جميع المعاني في لفظ موجز فلا تقول مثلا: إن الطلاق بمعنى فراق الزوجة.. وإن (الإطلاق) بمعنى فك الدابة، وإن (الطلق) بمعنى المخاض وهكذا. وإنما يقول (الطاء) و(اللام) و(القاف) أصل في التسريح والتخلية، ولقد بينت فضل هذه الظاهرة في السطور التي علقت بها على تاج العروس وهنا أضيف أمراً آخر وهو أن طريقة ابن فارس أسرع المناهج لتثقيف الطالب ثقافة لغوية بحتة، وخير صقال لقلم الأديب لأنني إذا ابتسرت في ذهني كلمة صغيرة تقول: الطلاق أصل في التسريح والتخلية، فمعنى ذلك أنني تزودت بذخيرة كبرى تنفعني في الكتابة والخطابة والارتجال، لأنه كل مامر علي معنى فيه شمامة من التسريح أو التخلية اشتققت له من مادة (طلق) لفظا وفق المقاييس الصرفية والنحوية، ولقد

استأنست بهذا الكتاب النفيس طويلا وخبرته عن تجربة ولي عليه ملاحظة واحدة جوهرية لو حور بها منهج ابن فارس ثم دون (تاج العروس) على ضوئها لكانت اللغة لقمة سائغة لكل مرتاد، وهو أنه أحيانا يذكر للمادة أكثر من أصل فربما جعل لها خمسة أصول وليس هذا عندي سائغا بيقين، لأن العرب لايمكن أن يضعوا أكثر من أصل واحد للغتهم، إذ كيف يضعون للمعاني الكثيرة لفظا واحداً؟ أليس في هذا إلغاز وتعمية وتعويق لفهم اللغة؟ فإن احتججت علي بمتضادات اللغة، قلت لاحجة لك في ذلك؛ لأن دلالة المتضادات ليست دلالة بالمطابقة وإنما هي دلالة بالتضمن واللزوم، والأصول التي نناقش ابن فارس فيها هي الدلالة المطابقة إلا أن الذي يسهل الموضوع هو يسر إرجاع هذه الأصول إلى أصل واحد. خذ مثال ذلك: مادة (ظهر) يزعم ابن فارس: أنها أصل في القوة والبروز بناء على أن قوله ظهر فلان على فلان بمعنى غلبه، فإذا تعقبنا ابن فارس قلنا بل الأصل واحد هو البروز فقط، ولامعنى للقوة، فإن وجد معنى القوة فهو مأخوذ من البروز وأضرب لك مثالا بأسلاب النواة ليست قوية، بل هي في منتهى الضعف، ولكنها تسمى ظاهرة إذا برزت للعين. وبعد فإن معجم مقاييس اللغة ضرورة حتمية لكل منشيء أراد أن يكتب بلغة زياتية، وهو أسرع وسيلة لتثقيف المبتدىء ثقافة لغوية، ولسنا نحتاج اليوم إلى حفاظ للغة لأن اللغة محفوظة في المعجمات والدواوين وإنما نحتاج إلى فقهاء في اللغة. والفقه في اللغة يتيح للدارس الإلمام بلغته: بإيجاز تام وباستيعاب تام، ولهذا فليست أهمية المعجم في ضخامته فكتاب معجم مقاييس اللغة لابن فارس ليس بأضخم المعجمات ولكني أشهد بأنه أجل خطراً وأعظم فائدة من موسوعات تلتة، فهذا الزبيدي في تاج العروس يذيل كل مادة باستدراك فكان مما استدركه على الفيروز آبادي جملة (قاس الطبيب قعر الجراحة قيسا قدر غورها).

قال أبو عبد الرحمن: لست أرى لهذا الاستدراك معنى لأن الفيروز آبادي ذكر أن القياس بمعنى التقدير فكل تقدير قياس وكفى.. كذلك الشمم قلنا: إنه حقيقة في العلو فيكفي أن نمثل بالجبل بأنه أشم.. ولامعنى لاستقصاء كل رفيع في الوجود فنقول: الجبل أشم، ونستدرك على فلان أن الأنف أشم ثم نستدرك على علان أن المنكب أشم ثم نستدرك على الرابع أن (سميراً أبا رياح أشم).. فاستيعاب كل موصوف بالعلو ـــ في هذا الوجود ـــ ليس من عمل اللغوي.. كما

أن كل مستقرىء ممتاز عاجز عن الاستيعاب.. وإنما ينبغي للغوي أن يستوعب المعاني المجازية لغرض واحد هو معرفة تاريخ الدلالة لأن ذلك يعين في أمور أخرى ــ كالتاريخ لوجود بعض الأشياء وأنموذج ذلك (السماجات) اهتدينا إلى أنها اصطلاح على الممثلين في شعر لابن المعتز فاستفدنا من ذلك التاريخ لفرق اللهو والهزل في حياة أمتنا ــ هذه واحدة، والثانية أن الباحث إذا حقق المعنى الجامع الوضعي ورأى أن معنى من معاني المادة يشذ عنه ذلك اللفظ فلا بد أن يكون من مادة أخرى مقاربة في اللفظ. كالليلة الشديدة شذت عن معنى (قاس) فوجدناها في مادة (قسا) ولتلاحظ أن كل كلمة في هذا الوجود لها معنيان باعتبارين:

١. اعتبار الوضع اللغوي وهو أول معنى وضع للكلمة.
٢. اعتبار الاصطلاح الخاص لمذهب معين أو طائفة معينة أو أصحاب فن معين.. ولقد درجت مؤلفات القدماء على تعريف الشيء لغة واصطلاحا.

والكلمة بالاعتبار الأول اعتبار الواضع اللغوي تتفرع إلى معان كثيرة قد تصل إلى العشرات، ولكن هذه المعاني مهما تعددت تجتمع في دلالتين هما:

أ ــ الدلالة الحقيقية وهي المعنى الذي وضع في البداية والأصل لهذا اللفظ ويسمى المعنى الحقيقي أو الأولى أو الأصلي أو الوضعي أو المعنى الجامع.

ب ــ الدلالة المجازية: ويدخل فيها المعنى الاصطلاحي إن كان بطريق المجاز وهذه الدلالة يولدها العقل بإحدى العلاقات التي نص عليها البلاغيون في مباحث المجاز كالعلاقة المكانية فالصدر يسمى جيبا لأنه مكان الجيب.

وإذا غلب المجاز في الاستعمال أصبح كالحقيقة في الحكم. والحكم أن تحمل اللفظ على حقيقته بمجرد سماعك له حتى يقوم لك دليل على أن المراد المجاز، ويعرف المعنى الأصلي بأن يكون جامعا لجميع المعاني المجازية بمعنى أن تكون مشتقة منه راجعة إليه، والكلمة بالاعتبار الثاني الاعتبار الاصطلاحي الخاص تتعدد معانيها إلى اصطلاحات عديدة، وتكتسب معناها الاصطلاحي بعدة اعتبارات. مثال الأمر الأول ــ وهو تعدد الاصطلاح ــ :ــ أن كلمة (ظاهر) لها اصطلاح خاص عند أصوليي أتباع الأئمة الأربعة غير معناها في اصطلاح داود

ابن علي وأصحابه، وهذان الاصطلاحان غير مصطلح أصحاب مذهب الظاهراتية.

ومثال الأمر الثاني ــ وهو اكتساب المعنى الاصطلاحي بعدة اختيارات ــ الأرض عند القانونيين فإنها تشمل الهواء في اصطلاحهم وحكمهم، فالمعنى الاصطلاحي في البداية يتولد من المفهوم اللغوي حقيقة أو مجازاً ثم يحدد المراد من المعنى الاصطلاحي وفق آراء أصحاب الاصطلاح ووفق أحكامهم، فالقانونيون يخرجون المعادن والمحاجر من مفهومهم الاصطلاحي للأرض، وإن كانت داخلة في المفهوم اللغوي عندهم أو عند بعضهم، ويدخلون الهواء في مفهومهم الاصطلاحي وإن كان خارجا من المفهوم اللغوي.

إذن المصطلح الخاص لايتقيد بالمفهوم الذي تجوز به العرب وإنما يضيق هذا المصطلح أو يوسع حسب الآراء والأحكام، وقد أخطأ الإمام ابن حزم إذ حمل كلمة (أف) على المعنى الحقيقي وهو النفس الخارج مع أن أدنى الإيذاء هو المعنى المجازي الغالب فهو أولى من الحقيقة هنا إلا بدليل، ولقد اختلف الفقهاء فيما بينهم والقانونيون فيما بينهم حول الهواء والمنشآت والنبات والمعادن. هل تدخل في ملكية الأرض، أم أن لها أحكاما أخرى؟؟ فمن سوى هذه الأمور بالأرض في حكمها أو غاير بينها ببراهين شرعية أو قواعد عقلية أو ضرورات حسية احتكمنا وهو إلى مدى صحة برهانه وانطباقه ولزومه، فإن كانت حجته المفهوم اللغوي لمعنى الأرض : قلنا له: المفهوم اللغوي للأرض الاتساع واللين. هذا من ناحية الوضع الأولي، والمفهوم المجازي الغالب في استعماله أن الأرض بمعنى الكوكب الذي نعيش عليه بجباله ورماله وبحاره ومعادنه إذا كان الكلام مقابلة بين الأرض والسماء، فإن لم يكن الكلام مقابلة بين السماء والأرض فالمعنى المجازي في الغالب أن المراد بالأرض القشرة السطحية المنبسطة فلا يدخل في القشرة السطحية المنبسطة باطنها ولا مافوقه من جبال أو نبات أو غرس أو بناء.

وفي التدوين الجديد للغة نلاحظ التالي :

١ ــ إذا دلفنا إلى معجم كتاج العروس أو لسان العرب أو غيرهما ووجدنا أن اللفظ له عشرات المعاني المختلفة فاننا نلتمس المعنى المشترك بين هذه المعاني ونسميه (المعنى الجامع). مثال ذلك:ــ مادة (شم) تطلق

على البعد والارتفاع وحاسة الشم ونوع من البطيخ.. إلخ. ولكن المعنى الذي تشترك فيه هذه المعاني هو (العلو البعيد) وإذن فذلك هو المعنى الجامع.

٢ — إذا تخلف معنى من المعاني عن الاشتراك فيما نسميه معنى جامعا فاجزم بأنه لايصلح معنى جامعا، ولكن عليك قبل ذلك أن لاتستبعد المعنى المشترك عن اعتباره معنى جامعا إذا شذ عن الاشتراك فيه أحد المعاني إلا إذا لم تجد للمعنى الشاذ مخرجا يسوغ شذوذه وللمخرج وجوه:

منها أن يكون معربا ككلمة (القوس) بضم القاف، فإنها بمعنى الصومعة، والمعنى الجامع لمعاني (قاس) هو التقدير، ولامعنى للتقدير في كلمة صومعة، فهي إذن لم تشترك في المعنى الجامع، ولكن لنا مخرج من هذا الشذوذ وهو أن (القوس) بضم القاف وبمعنى الصومعة معربة، والمعرب مأخوذ من لغة أخرى، فلا غرابة، إذ لم يدخل في مدلول قاس.

ومن المخارج أن يكون هذا المعنى الشاذ معنى مجازيا بالواسطة. مثال ذلك كلمة (ألب) بمعنى أسرع قال مدرك:

ألم تعلمي أن الأحاديث في غد

وبعد غد يألبن ألب الطراد.

مع أن المعنى الجامع المشترك لمعاني ألب (هو التجمع) ولامعنى للتجمع من مادة أسرع، فأسرع شاذة عن المعنى المشترك لمعاني ألب، ولكن يجب أن تعلم بأن (ألب) بمعنى أسرع مجاز بالواسطة لأن طرد الشيء بمعنى ألبه أي تجميعه، والطرد يقتضي السرعة، إذن ألب بمعنى أسرع.

ومن المخارج أن يكون المعنى الشاذ حكاية صوت ككلمة (آق) بمعنى صوت الغراب، مع أن المعنى الجامع لمعاني (أوق) هو الثقل. فما علاقة صوت الغراب بالثقل؟ إنه معنى شاذ عن معاني المادة. والمخرج أن الهمزة في (آق) لاتخلو من أحد أمرين: أن تكون بدلا من الغين في (غاق) فلا شذوذ ثم لأنها ليست من مادة (أوق). أو أن تكون أصيلة فلا يضر عدم دخولها في المعنى الجامع لأوق، لأن أوق لغة وضعها العرب. أما آق فلغـة وضعها الغراب، والعرب يحكون صوته.

ومن المخارج أن يكون المعنى الشاذ من مادة أخرى ككلمة (الأقوس) لوصف يوم شديد الظلمة فهو لا يدخل في معنى (التقدير) الجامع لمعاني قاس، ولكن لايضر فمن المحتمل أن يكون الأقوس من مادة قسا لا من مادة قاس، ومن الاحتمال أن تكون ظلمته بمثابة القوس المنحني تحيط بالناس فيكون من قاس، ولملاحظة هذا المخرج يجب على الباحث أن يبحث المادة بطريقة جمهرة ابن دريد ليظهر له تداخل المعاني بين الألفاظ ثم يدونها ـــ عند التبييض ـــ على طريقة القاموس لتسهل المراجعة. ومن المخارج أن يكون المعنى الشاذ على غير مراد الواضع ومثال ذلك كله (القوس) بضم القاف بمعنى زجر الكلب، فلا معنى للتقدير في زجر الكلب وإذن فهو شاذ عن معاني (قاس) والمخرج أن العرب وضعوا معنى (القوس) وفق مراد الكلب لاوفق مرادهم، لأن الكلب ينزجر بهذه الكلمة. وربما كان مجازا بالواسطة لأن القوس بمعنى بيت الصائد وربما كان بيت الصائد منحنيا على صفة القوس المنحنية التي يقدر بها، وربما كان من عادة الصائد طرد الكلب عن بيته (القوس) فسمى زجره له قوسا بعلاقة المحل.

٣ ـــ يمكن التأريخ لبعض المعاني المجازية بأن تعتبر المجاز بالواسطة استعمالا متأخرا وتعتبر أقرب المعاني المجازية إلى الأصل استعمالا قديما والمعنى الجامع هو المعنى الوضعي للفظ الذي له معاني تشترك في هذا المعنى العام، ودلالة اللفظ على المعنى الوضعي دلالة مطابقة ولاوجود للأضداد أو المترادفات للفظين يدلان على المعنى دلالة مطابقة، بل لابد أن يكون كلاهما أو أحدهما يدل باللزوم أو التضمن، وكل معنى مجازي لايدل عليه لفظه بالمطابقة أبدا.

« نماذج تطبيقية مصغرة »

١ ـ مادة (فزع) قال الإمام ابن فارس: (الفاء والزاء والعين) أصلان صحيحان: أحدهما: الذعر والآخر الإغاثة(١).

قال أبو عبد الرحمن : الصواب عندي أن المعنى الجامع أصل واحد هو الهبة والنفرة وإنما صوبت ذلك بناء على قاعدة تنجذتها بعد تمعن ومعاناة وهي أن الأصل الجامع (الحقيقة اللغوية) يستنبطه العقل استنباطا من جميع دلالات اللفظ فالمعنى الذي لا يتخلف عن أي دلالة هو المعنى الجامع، وهكذا كل دلالات فزع لم يتخلف عنها معنى النفرة والهبة، ولايجوز جعل الخوف معنى جامعا، لتخلفه في القلق لأن القلق يبعث الفزع وقد لايبعث الخوف، وفيما قررته رد لقول الإمام المبرد: أصل الفزع الخوف ثم كني به عن خروج الناس بسرعة لدفع عدو ونحوه(٢).

المعنى الجامع:

قال أبو عبد الرحمن: لهذه المادة ثلاثة معان جامعة أولها: مايسبب الفزع كالخوف والقلق، فالخوف سمي فزعا لأنه يسبب النفرة والهبة إن لم يحدث ذلك بانتقال الجسم حدث بكعة الوجه أو بقشعريرة الجلد وإن لم يحدث هذا ولاذلك فباعتبار مايحدث الخوف عادة. قال الراغب الأصفهاني: الفزع انقباض ونفار يعتري الإنسان من الشيء المخيف(٣) قال أبو عبد الرحمن: علاقة المجاز حينئذ السببية، وهذا

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٥٠١/٤ وانظر التنبيهات لمعاصره علي بن حمزة ص ٩٢.

(٢) نقلت ذلك من تاج العروس ولم أجده في كامل المبرد عند كلامه عن الحديث الشريف في مدح الأنصار رضي الله عنهم.

(٣) المفردات ص ٣٧٩.

المعنى ـ كما قال المبرد ـ هو استعمال العامة يعني (عامة رجال اللغة والأدب) بمعنى أنه المشهور[٤] ومما يبعث على الفزع (القلق) ولهذا سمي الرجل القلق فزعا ـ بكسر الزاي ـ وهذا المعنى استدركه الزبيدي على الفيروز آبادي، وجعل منه قراءة (فأصبح فؤاد أم موسى فازعا) بالزاي وهي من شواذ القراءات أوردها ابن جنى في المحتسب.

ومن هذا الباب (الفزاعة) وهي ماينصب في المزرعة تخويفا للوحش سميت بذلك لأنها تسبب الفزع.

وثانيها : الاستغاثة وشاهدها قول سلامة بن جندل:

كنا إذا ماأتانا صارخا فزع

كان الصراخ له قرع الظنابيب

فجعل المستغيث فزعا وقد نقل هذا المعنى المبرد والأزهري وابن دريد وابن سيدة والهروي والصاغاني، كما أنكره ابن حمزة وأيده الدكتور فخر الدين قباوة محقق ديوان سلامة بن جندل[٥] قال الراغب الأصفهاني: من فسره ـ يعني بيت سلامة الآنف الذكر ـ بأن معناه المستغيث فإن ذلك تفسير للمقصود من الكلام لا للفظ الفزع[٦]

قال أبو عبد الرحمن : سواء أنقل هذا المعنى عن العرب أم لم ينقل وسواء أكان المقصود ببيت سلامة المستغيث أم الخائف فلا معنى لإنكار ابن حمزة لهذا المعنى وتخطئة هؤلاء الأئمة، لأنه جائز مجازا والمستغيث سمي فزعا لنفرته لا لخوفه.

وثالثها : الإغاثة وشاهد ذلك قول الكلحبة اليربوعي:

فقلت لكأس ألجميها فإنما

نزلنا الكثيب من زرود لنفزعا[٧]

---

(٤) الكامل للمبرد بشرح المرصفي ٨/١

(٥) ديوانه (ص ١٢٦)

(٦) المفردات (ص ٢٧٩)

(٧) منصيات (ص ٣٢)

وإنما سميت الإغاثة فزعا لأن من لوازم الغوث عادة النفرة والهبة لنجدة المستغيث. فالمغيث والمستغيث سيان في النفرة وتحمل الخوف والباعث على الفزع.

الأضداد في مادة (فزع): قال الفراء: المفزع يكون جبانا و يكون شجاعا، (٨) وقالوا: معاني المفزع أيضا أضداد بحكم أن الخوف ضد الإغاثة (راجع كتب الأضداد في هذه المادة). قال أبو عبد الرحمن: أنكر بإطلاق وجود لفظ واحد يطلق على معنيين وضعيين متضادين بل لاتجد اللفظ موضوعا في حقيقة اللغة إلا لمعنى واحد وإنما تتضاد المعاني من ناحية الاستعمال المجازي، وحينئذ يتوقف المعنى المجازي على مراد المتكلم فمن سمى الجبان مفزعا فقد أراد أنه ينفر خوفا، ومن سمى الشجاع مفزعا فقد أراد أنه ينفر نجدة وخوفا على المستغيث.

اللغات في فزع بمعنى أغاث: تقول فزعهم:— بفتح حروف فزع — وفزعهم بكسر الزاء وأفزعهم ذكر هذه اللغات الأزهري.

اللغات في فزع بمعنى خاف واستغاث: تقول: فزعت منك بمعنى خفت منك ولا تقول فزعتك، وتقول: فزعت إليك بمعنى التجأت إليك ولا تقول فزعتك.

الحجة لفزعتك: مر جواز فزعتك بمعنى أغثتك، وعدم جوازها بمعنى خفت منك أو التجأت إليك. وقد استغرب ابن بري هذه التعدية المباشرة فقال: كيف يصح أن يقال: فزعته بمعنى أغثته متعديا واسم الفاعل منه فزع على فعل، ثم رجح أن وجه التعدية تضمين فزغ معنى أغاث، تقول: فزعتك كما تقول أغثتك. قال أبو عبد الرحمن: كل معنى مجازي يجوز تعديته مباشرة إذا وجد مرادف له يضمن معناه.

من كلام العامة في هذه المادة: قال الزبيدي في استدراكه: من كلام العامة فزع عليه إذا تحامل عليه مشيرا للضرب وله في العربية وجه صحيح. قال أبو عبد الرحمن: هذا الوجه صحيح إن تضمن فزع معنى تحامل، وقال صاحب المنجد: إن العامة تسمي فزاعة الزرع فزيعة وليس من العامية جمع الفزع على أفزاع. قال الأزهرى والجوهري: الفزع

(٨) التهذيب ١٢٦/٣

في الأصل مصدر وربما جمع على أفزاع. قال أبو عبد الرحمن: لجمع المصدر أذكر أن للإمام ابن القيم الجوزية حديثا جيداً في هذا المجال بكتابه بدائع الفوائد.

قل ولا تقل: قل فزعت لك ــ وفزعتك بمعنى أغثتك.. ولا تقل: فزعتك بمعنى استنجدت بك أو خفت منك. ولكن قل فزعت منك أو إليك.

مراجع هذه المادة :

معجم مقاييس اللغة ج ٤ ص ٥٠١ ــ ٥٠٢
الجمهرة لابن دريد ج ٣ ص ٥
التنبيهات لابن حمزة ص ٩١ ــ ٩٣
أساس البلاغة للزمخشري ص ٤٧٣
التهذيب للأزهري ج ٣ ص ١٤٥ ــ ١٤٦
الأفعال لابن قطاع ج ٢ ص ٤٦٢ ــ ٤٦٣
الفائق للزمخشري ج ٢ ص ٢٧٤ ــ ٢٧٥
النهاية لابن الأثير ج ٤٤٣٣ ــ ٤٤٤ وفيه شواهد كثيرة من الحديث
الأضداد للأصمعي ص ٥٤ ولابن السكيت ص ٢٠٨ وللسجستاني ص ١٢١
ولابن الأنباري ص ٢٤٧ وشرح ديوان سلامة بن جندل للدكتور فخر الدين ص ١٢٦ والمفردات للراغب الأصفهاني ص ٣٧٩
وتاج العروس ج ٥ ص ١٢٢ ــ ١٢٥ والمخصص لابن سيده ج ١٢ ص ١٢١ ــ ١٢٢
والصحاح للجوهري ج ٣ ص ١٢٥٨
ومن مراجع الشواهد: ــ
ديوان زهير بشرح ثعلب ص ١٠٢

المفضليات ص ٣٢
ديوان سلامة بن جندل ص
١٢٥ وشرح شواهد العيني ج
٢ ص ٨٢٩.
الشاهد لهشام المري، وثمة
شواهد للراعي النميري وطفيل
الغنوي والشماخ

١ ـ (مادة شم) :
قال الإمام ابن فارس: الشين والميم أصل واحد يدل على المقاربة والمداناة[١] قال أبو عبد الرحمن: معنى هذا أن الشين والميم حقيقة في المقاربة وأن المقاربة هي المعنى الوضعي الجامع. وقد حاول ابن فارس التخلص من استشكالين بهذين التعليلين فقال:

أ ـ الشم: ارتفاع في الأنف وفي ظاهره كأنه بعيد في الأصل الذي أصلناه وهو في المعنى قريب، وذلك أنه إذا كان مرتفع قصبة الأنف كان أدنى إلى مايريد شمه، ألا تراهم يقولون: أنوفهم تنال الماء قبل شفافهم.
ب يقال بيناهم في وجه أشموا أي عدلوا، لأنه إذا باعد شيئا قارب غيره، فالقياس فيه غير بعيد[٢] قال أبو عبد الرحمن: إن المقاربة والمداناة لا تبدو في جميع معاني هذه المادة مما يدل على أنها تصلح معنى جامعا وأنها مجاز في هذه المادة لا حقيقة بدليل أشموا بمعنى عدلوا وأبعدوا، فعلى أنه إذا أشم عن شيء قارب غيره فدلالة أشم على ذلك البعد وليس على تلك المقاربة.. والذي أذهب إليه أن الشين والميم أصل في العلو والبعد. ثم تفرع عن هذا المعنى الوضعي الحقيقي الجامع معنيان مجازيان جامعان: هما البعد وحاسة الشم، وبهذا يكون لهذه المادة معنيان جامعان أحدهما حقيقي وثانيهما مجازي.

(١) معجم مقاييس اللغة
(٢) المصدر السابق

المعاني الوضعية الحقيقية:

الشم ـــ حقيقة ـــ هو الارتفاع والعلو في كل شيء: الارتفاع في الجبل. الأنف. المنكب. وتصف ذوي الشرف الرفيع بأنهم شم العرانين فالشمم تسمية حقيقية لرفعة شرفهم. إلا أن وصف الشرف بالرفعة مجاز و(شماء) صفة لما ارتفع من هضبة ونحوها، وحاضرة نجد وبادية الجزيرة تسمى نساءها بهاتة الصفة. وله شاهد من شعر خالد بن الصقعب النهدي، وشما الرجل شموا: علا شأنه كما في المنجد، و(شمامة) القنديل المكان الذي يوضع فيه طرف الفتيلة ـــ كما في المنجد ـــ سمي بذلك لارتفاعه. قال أبو عبد الرحمن: لسنا نقول: إن الشمم حقيقة في الأنف أو الجبل أو.. إلخ. بل نقول: إن الشمم حقيقة في كل ماكان وماسيكون من الأمور المرتفعة. روى ابن السكيت عن ابن عمرو: أشم الرجل يشم إشماما، هو أن يمر رافعا رأسه. والشمم حقيقة في التكبر لأنه ترفع.

المعاني المجازية:

أ ـــ البعد والطول: للأعراض بعد، والبعد والطول من مظاهر الارتفاع، فكل مرتفع بعيد طويل، وليس كل طويل مرتفعا بعيدا لأن الارتفاع لايكون إلا رأسيا. قال ابن السكيت:(حكاه عن بعضهم) عرضت عليه كذا وكذا فإذا هو مشمم لايريده، وبيناهم في وجه أشموا أي عدلوا، وسمعت الكلابي يقول: أشموا إذا مالوا عن وجههم يمينا وشمالا.. أ.هـ. عن التهذيب قال أبو عبد الرحمن كل هذه التفسيرات تعني الأعراض والبعد.. والشمم بمعنى البعد، ومن باب تسمية الطول شمما قول الهذلي: (بكل ملحوب أشم). إلخ. يعني رجلا قليل اللحم طويلا.(٣)

ب ـــ حاسة الشم: قال الجرجاني: الشم قوة مودعة في الزائدتين الثابتتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم.(٤) قال أبو

---

(٣) ديوان الهذليين ٢/٦٩٤

(٤) التعريفات ص ١١٤

عبد الرحمن سمي أخد الروائح بهذه الحاسة شما لأن الأنف الحاس أشم، بمعنى أنه أرفع مافي الوجه، وبناء على هذا أذهب إلى تخطئة أبي حنيفة في قوله: إن تشممه بمعنى أدناه من أنفه ليجتذب رائحته، بل الصواب شمه في مهلة كما في الصحاح. قال أبو عبد الرحمن: وإن لم يقربه إلى أنفه، وكل مايدركه حس الأنف يسمى مشموما كالسمك، ومن ذلك الشماما وهي مايتشمم من الأرواح الطيبة، والشميم الرائحة والشمام والشموم كثير الشم، والشمام على وزن — شداد — بطيخ كحنظلة صغيرة معرب عن (الديتنبويه)(٥). قال أبو عبد الرحمن: وجه التعريب أن الدستنويه رائحة اليد وكل ذي رائحة مشموم، قال أبو عبد الرحمن: وإذ قلنا: إن حاسة الشمم معنى مجازي فقد تفرع عن هذا المعنى المجازي معان مجازية أخرى هي القليل، والالتماس، والاختيار، والعلم، والقرب، والمباشرة.

فالشماشم مايبقى على العذق الكبير من الرطب القليل، وهذه مروية عن أبي زيد ووجه المجاز: أن الشم أدنى طرق الحس، وحاسة الشم تقع بأدنى شيء يشم. فكأن مايبقى على العذق — لقلته — يكفي حاسة الشم ولايغني الجائع. ومن ذلك إشمام الحرف — أي إذاقته الضمة أو الكسرة — فهو من القلة بحيث لاتسمع الحركة، وإنما تتبين بحركة الشفة، فذلك كإشمام الطيب في قلته، ومنه قول الرسول (صلى الله عليه وسلم) لأم عطية إذا خفضت فأشمي ولا تنهكي، فإنه أضوأ للوجه وأحظى لها عند الزوج فشبه القطع اليسير بإشمام الرائحة(٦).. قال أبو عبد الرحمن :— الخفضة من النساء كالخاتن من الرجال. ومن هذا الباب التعبير بابن شامة الوذرة استدركها الزبيدي وهي في التهذيب واللسان.. وتشمم البهيمة التماسها الرعي. قال المرزوقي: والعرب تضع عبارات طرق العلم في موضع العلم. يقال شممت رائحة الفضل من فلان: أي علمته، ومن حاسة الشمم تفرعت المقاربة والمقابلة، لأن من

---

(٥) لا عبرة بدعوى التعريب إذا صح المجاز والاشتقاق

(٦) راجع البيان والتبيين ٢١/١ والحيوان ٩/٧ وكلاهما للجاحظ والنهاية لابن الأثير ٥٠٢/٢.

يشم الشيء عادة يقربه من أنفه، فقيل أشمت الريح النقا كما في جمهرة ابن دريد بمعنى أدنته، وأنشد:

جرى بين باب البون والهضب دونه

رياح أسفت بالنقا وأشمت

أي أدنت النقا كأنها تسفه وتشمه، والمشامة مفاعلة من شاممته إذا قاربته ودنوت منه. قال الزمخشري: المشامة ملاقاة العدو، وهي مفاعلة من الشم كأنك تشم ماعنده ويشم ماعندك أ هـ. والشم القرب. فيه شاهد لعبد الله بن سمعان التغلبي وشاممت الأمر وشممته وليت عمله بيدي.

مراجع هذه المادة:

معجم مقاييس اللغة لابن فارس ج ٣ ص ١٧٥ ــ تاج العروس ج ص ص ٣٦٠ ــ ٣٦١ ــ التعريفات للجرجاني ص ١١٤ ــ نوادر أبي زيد ص ٢٦١ ــ لسان العرب ١٥ ص ٢١٨ ــ ٢٢٠ ــ المنجد ص ٤٠٠ ــ الجمهرة لابن دريد ج ١ ص ٩٩ وج٣ ص ١٩٤ ــ أساس البلاغة للزمخشري ص ٣٣٩ ــ والجيم لأبي عمرو الشيباني مخطوط ورقة ١٣٥ ــ الأفعال لابن القطاع ج ٢ ص ٢٠٧ ــ خلق الإنسان لابن أبي ثابت ص ١٤٨ وص ٢١٣ ــ تثقيف اللسان لابن مكي ص ٢٣٢ ــ تقويم اللسان لابن الجوزي ص ١٣١ وص ١٤٦ وص ١٨٩ وص ٢٠٦ وفي حاشية ص ٢٤٦ أحال عبد العزيز مطر إلى فصيح ثعلب يحسبها في باب فعلت بكسر العين ولم نجدها في الفصيح ــ درة الغواص للحريري ص ٣٩. والطرة للألوسي ص ١٥٣ ــ النهاية لابن الأثير ج ٢ ص ٥٠٢ ــ ٥٠٣ والفائق للزمخشري ج ١ ص ٦٧٦ وشرح الحماسة للمرزوقي ج ٢ ص ٥٢٤ وج ٣ ص ١٢٣١ ــ شرح ديوان الهذليين للسكري ج ٢ ص ٦٩٤ والصحاح للجوهري ج ٥ ص ١٩٦١ ــ ١٩٦٢ والتهذيب للأزهري ج ١١ ص ٢٩١ ــ ٢٩٢ والبيان والتبيين للجاحظ ج ١ ص ٢١ وج ٣ ص ٢٥٣ والألفاظ الفارسية لأدي شير ص ٦٣ وتكملة إصلاح ماتلفظ به العامة للجواليقي ص ١٧ المغرب لأبي الفتح الحنفي ج ١ ص ٢٩٠.

وشم من باب علم ولباب علم حكمان:

أ ـ فتح فاء الفعل في المضارع فتقول شم يشم بفتح الشين.

ب ـ فتح فاء الفعل في الأمر فتقول: شم يدك بفتح الشين، وبناء على هذا خطأ الحريري وابن الجوزي وابن مكي من قال يشم وشم بضم الشين في المضارع والأمر. قال أبو عبد الرحمن : الصواب ماقاله الألوسي عن جواز كل هذه الوجوه لأن شم وردت من باب نصر وهي لغة نقلها الأزهري عن أبي عبيدة غاية ماهنالك أن الفتح أفصح، والمصدر شم وشميم وشميمى، وفي معنى تشممه اشتمه وشممه وعليه شاهد من شعر المجنون، وشمم تكبر. وإذا قلت للعامي في نجد: أفعلت هذا الشيء؟ قال (شمام) أي من زمان، فلعل البعد الزمني هو وجه هذا التجوز، والعامي في نجد يقول: لابد من مشامة هذا الأمر بمعنى المبادرة به والحرص عليه. قال أبو عبد الرحمن : أرى صلاحية هذا المعنى للكاتب الفصيح لأن المبادرة بعد زمني واعتبروا (الشمام) وهو البطيخ من باب الخطأ في التعريب وأنه كان ينبغي أن يعرب بلفظ (المشموم)، وكذلك الشمامة.

قال أبو محمد بن بري:ـ لو ورد سماع بالشمامة لكان مقبولا لأن فعالة ومفعالا قد جاءا بمعنى المفعول كقولهم زراعة للأرض التي تزرع وزمارة للقصبة التي يزمر بها، وقالوا دار محلال ومظعان للتي يحل فيها كثيرا ويظعن عنها كثيرا.

التكملة للجواليقي ص ١٧ ـ

قال أبو عبد الرحمن :ـ إذا صح السماع أغنى عن القياس.

الأضداد:ـ روى عمرو عن أبيه أبي عمرو الشيباني:ـ هو عدوك من شمم وزمم أي من قرب. أهـ.. مع أن الشمم بمعنى البعد إلا أنه في البعد حقيقة وفي القرب مجاز.

لغة البليغ: قال الخليل بن أحمد: تقول للوالي أشممني يدك أحسن من قولك ناولني يدك.. نقلها عنه ابن فارس واستدركها الزبيدي.

٣ ـ (مادة قاس):

قال الإمام ابن فارس:ـ (قوس.. القاف والواو والسين أصل واحد.. يدل على تقدير شيء بشيء ثم يصرف فتقلب واوه ياء والمعنى في جميعه واحد)(١).. قال أبو عبد الرحمن : هذا أصل لايقدر أحد على رده لأنني استوعبت كل معاني قاس فما رأيت أن التقدير يختلف عن واحد منها، وإنما نازع في ذلك طوائف من أصحاب أصول الفقه فكانوا ثلاثة مذاهب:

١. طائفة توهمت أن القياس حقيقة في التسوية(٢).
٢. طائفة توهمت أن القياس حقيقة في التقدير وفي التسوية. فيكون من قبيل المشترك اللفظي(٣)
٣. ووفق آخرون فقرروا أن القياس حقيقة في التقدير مجاز في التسوية فيكون من قبيل المشترك المعنوي وهذا مذهب الأكثرين(٤). قال الرهاوي:ـ والعلاقة الملازمة لأن تقدير الشيء بالشيء مستلزم للمساواة بينهما.(٥).

قال أبو عبد الرحمن: إنما تلزم التسوية في القياس إذا كانا متساويين في الواقع. والصواب أن علاقة المجاز غلبة المساواة في القياس. قال أبو عبد الرحمن : اعتبار التسوية مجازا في القياس هو الصواب، لأن أحذق المتكلفين لايستطيع استظهار التسوية في جميع معاني قاس، ولأن القياس لايستلزم التسوية ــ كما مر آنفا ــ وأما من قال إن القياس حقيقة في كليهما لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة فمذهبه فاسد والصواب أن تقول: إن الأصل في استعمال العرب ــ قبل أن تفسد لغتهم ــ الصحة، أما الحقيقة فلا لأن حمل كل استعمال على الحقيقة يعني تعدد الوضع في اللغة ولأن للحقيقة ظابطا وهو شمولها لجميع

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٥ / ٤٠

(٢) مقاصد الشريعة للشيخ علال الفاسي ص ١٢٠

(٣) التحرير لابن الهمام ص ٤١٥ والتلويح للتفتازاني ٥٢/٢ والقسطاس المستقيم لأبي محمد المؤيد الزيدي اليمني مخطوط بجامعة الرياض.

(٤) التحرير ص ٤١٥ والأحكام للآمدي ١٨٣/٢ وكشف الأسرار للنسفي ص ١١٣ وشرح المنار لابن ملك ص ٧٤٨ وفصول البدائع للفناري ٢٧٤/٢.

(٥) حاشية الرهاوي على شرح المنار ص ٧٤٨.

معاني المادة ولامشاحة في الاصطلاح، وأما من قال بالاشتراك اللفظي فلا نأبى عليه ذلك ولكن نقول: واحد من معاني ذلك اللفظ حقيقة والبقية مجاز وقال زميلنا الشيخ عبد العزيز بن ربيعة في رسالته الجيدة (القسطاس في حكم العمل بالقياس ص ٣) والذي يظهر لي أن معناه يختلف باختلاف مانسب إليه فإن نسب إلى الفاعل فمعناه التقدير، وإن نسب إلى شيئين فمعناه المساواة والقدر أ هـ

قال أبو عبد الرحمن : لعل زميلنا الشيخ رأى هذه الظاهرة غالبة في الاستعمال وعندي أنه لا تأثير لإضافة القياس لفاعل أو غيره، لأننا سنورد القياس مضافا إلى الفاعل بمعنى التسوية.

(الاشتقاق اللفظي والمعنوي لمادة قاس):

قال أبو عبد الرحمن بن عقيل ــ عفا الله عنه ــ: القياس مصدر قاس، ومصدر قايس، والقياس أيضا جمع لقوس (الآلة المنحنية). قال أبو عبيد: جمع القوس قياس، وهذا أقيس من قول من يقول: قسي، لأن أصلها قوس والواو منها قبل السين وإنما حولت الواو ياء لكسرة ماقبلها فإذا قلت في جمع قوس قسي أخرت الواو بعد السين فالقياس جمع القوس عندي أحسن من القسي(٦).

وشاهد ذلك قول القلاح بن حزن:

ووتر الأساور القياسا
صدغيه تنتزع الأنفاسا

قال أبو عبد الرحمن: القياس والقوس مصدران مترادفان لقاس، كما أن القياس جمع قوس إذا أريد الآلة المنحنية والقياس أيضا اسم لعمل القائس في اصطلاح المناطقة والأصوليين كما أنه اسم لنتيجته. قال أبو عبد الرحمن: نتيجة عمل القائس يجب أن تسمى مساواة إن كان طردا، أو مفارقة إن كان عكسا، بيد أن التسمية بالمصدر مجاز عربي، والقياس أيضا بمعنى المساوي فتقول: فلان قياس ذلك أي مساويه.

---

(٦) التهذيب للأزهري ٩ / ٢٢٢

قال أبو عبد الرحمن: تسميه المساوي مجازية علاقتها أنه يساويه عند القياس.

وقال صاحب المنجد: فلان قياس ذلك أي بينهما مشابهة. قال أبو عبد الرحمن: المشابهة هي التساوي والتفسير بالمساوي أولى من التفسير بالمشابه، لأن اللفظ يفسر بالمعنى الأقرب. قال أبو عبد الرحمن: نلخص بهذا أن القياس مصدر لقاس وقايس وأنه جمع لقوس وأنه اسم لعمل القائس واسم لنتيجة عمله واسم للمساوي. والقياس بياء النسب ماكان بحسب القياس. قال أبو عبد الرحمن: هذه جملة يلتبس عليك معناها إذا قرأتها في المنجد أو غيره ويصلح تفسيرا لها قول الجرجاني: القياس مايمكن أن يذكر فيه ضابطه عند وجود تلك الضابطة يوجد هو.(٧) ومعنى هذا أن كل ماجرى على قاعدة مضبوطة يسمى قياسا، والتسمية مجازية علاقتها النسبة فهي تنتسب إلى القياس بأنها تجري على مقياسه.

ويقال لمن يثبت القياس: فلان القياسي بمعنى أن مذهبه ينتمي إلى الأخذ بالقياس وهذه نسبة حقيقية ويقال لإمامنا داود بن على الظاهري داود القياسي مع أنه ينفي القياس فهذه نسبة مجازية علاقتها الضدية.

مناقشة للجرجاني:

عرف القاضي الجرجاني القياس بأنه لغة التقدير ثم قال: وهو عبارة عن رد الشي إلى نظيره(٨). قال أبو عبد الرحمن: قد يرد الشيء إلى غير نظيره فتحصل المفارقة فهذا قياس، وقد نرد الشيء إلى شيء آخر فلا نعلم أنه نظيره أو أنه غير نظيره إلا بالقياس، ولكن الغالب في العادة أن المقايسة لا تكون إلا بعد غلبة الظن بالتماثل.

الاشتقاق اللفظي والمعنوي:

قال أبو عبد الرحمن: (القوس) بفتح القاف مصدر قاس، كما أنها

(٧) التعريفات ص ١٦٠

(٨) المصدر السابق ص ١٥٩

مصدر قوس وهذه الأخيرة استدركها ابن القطاع على ابن القوطية، كما أنها اسم لما يقاس به كالذراع وفي تسمية الذراع والآلة المنحنية قوسا مجاز وحقيقة. أما المجاز فهو تسمية الشيء بمصدره، وأما الحقيقة فهي أن الذراع والقوس يقدر بهما، وقد قلنا إن القياس بالتقدير حقيقة، والتقدير بالذراع لاغموض فيه، أما التقدير بالقوس وهي الآلة المنحنية فشاهده قوله تعالى: **(قاب قوسين أو أدنى)** النجم ــ ٩ ــ ١٠ وقاب القوسين وقيبه: مابين الوتر ومقبضه، والمراد به المقدار فإنه يقدر بالقوس كالذراع، وقد قيل: إنه مقلوب أي قابي قوس ولا حاجة إليه كما قال الشهاب، فإن هذا إشارة إلى ماكانت العرب في الجاهلية تفعله إذا تحالفوا أخرجوا قوسين و يلصقون إحداهما بالأخرى فيكون القاب ملاصقا للآخر حتى كأنهما قاب واحد ثم ينزعانهما معا و يرميان بهما سهما واحدا فيكون ذلك إشارة إلى أن رضا أحدهما رضا الآخر وسخطه سخطه ولايمكن خلافه كذا قال مجاهد وارتضاه عامة المفسرين(٩).

و إنما ضرب المثل بالقوس لأنها لاتختلف في القاب، وقال آخرون المراد بالقوس في الآية الذراع. قال أبو عبد الرحمن: أرجح أن المراد القوس التي يرمى بها، لأنه ذكر القاب ولكل قوس قاب، و يرشحه قوله (صلى الله عليه وسلم) ولقاب قوس أحدكم من الجنة وموضع قده خير من الدنيا ومافيها، والقد السوط.. ومن عادة العربي حمل السوط والقوس التي يرمي بها. قال جار الله الزمخشري: وقد جاء التقدير بالقوس والرمح والسوط والذراع والباع والخطوة والشبر والفتر والأصبع(١٠).

قال أبو عبد الرحمن بن عقيل ــ رضي الله عنه ــ قد مرت بنا كلمة الزمخشري: أنه جاء التقدير بالقوس والرمح والسوط والذراع والباع والخطوة والشبر والفتر والأصبع. قال أبو عبد الرحمن: وجاء التقدير بالكيلة والهنداسة والصاع والإردب والوسق ووزنة (شليويح العطاوي) في قوله:

---

(٩) عن محاسن التأويل ١٥/٥٥٦٠

(١٠) الكشاف للزمخشري ٢٨/٤ وراجع تفسير القرطبي ٨٩/١٧ ــ ٩١ وتفسير الرازي ٢٨٦/٢٨ وحاشية الجمل ٢٨/٤ وروح المعاني ٤١/٢٧.

ان قلت الوزنة وربعي مشافيح

خليت انا الوزنة لربعي وشومي

ويحق لنا أن نصف كل آلة تقدير بالقوس، ولكن لايجوز أن نسمي كل آلة تقدير قوسا، وذلك لعدة أمور :

أولها: أن التقدير حقيقة في الصفات والأفعال وليس في مسمى عيني.

وثانيها: أن هذا لاينتقض بتسمية الآلة المنحنية قوسا، لأن العرب غلبوا اسمية الوصف في الآلة المنحنية واكتفوا بهذا القدر وصاروا يطلقون على آلات التقدير عبارة القوس وصفا لا تسمية حتى لاتختلط لغتهم وتتسع اتساعا يغمر القواعد والضوابط.

ولو جئنا والعرب لم يطلقوا هذه الصفة تسمية لأي عين لجاز لنا أن نسمي بها عينا واحدة ولانزيد كمافعلواتماما. قال أبو عبد الرحمن: وإنما نتوسع بالتسمية مجازا والمجاز مواضعة واصطلاح إذا اضطررنا إلى ذلك اضطرارا. كأن نضطر إلى تخريج استعمال ذاع وشاع على ألسنة الأجيال وإن كانوا عواما ولايجوز أن نخطئه وله أصل من الاشتقاق. والقوس ـ بضم القاف ـ يطلق على صومعة الراهب وعلى بيت الصائد وعلى رأس الصومعة وعلى موضع الراهب من الصومعة وعلى الراهب نفسه، وهذه الإطلاقات وردت في المعجمات وسنحقق صحة استعمالها بعد التحقيق في أصلها.

أصل قوس بضم القاف:

في الجواليقي القوس الصومعة فارسي معرب وقد تكلموا به ثم استشهد بشعر العرب وتعقبه الشيخ أحمد شاكر ـ رحمه الله ـ بقوله: هكذا قال الجواليقي ولم أجد من سبقه إليه ونقل أدي شيرعن (فرنك) أنه مأخوذ من كلمة سريانية معناها الرياضة والعزلة والسيرة والرهبانية والله أعلم هل هذا صحيح أم باطل وأصل المادة عربي. قال الإمام ابن فارس: فأما القوس فصومعة الراهب ومأأراها عربية قال أبو عبد الرحمن: بهذا نقول للشيخ أحمد شاكر رحمه الله: إن هناك من قال بتعريبها قبل

الجواليقي، وقول الشيخ شاكر: إن أصل المادة عربي لاينفي كونها معربة، بل الأرجح عندنا أنها معربة، وذلك لعدة أمور:

أولها: أننا لم نجد لمعنى التقدير أثرا في معاني القوس بضم القاف، ولهذا قال ابن فارس ــ ونقول نحن ــ: إنها شذت عن الباب.

وثانيها: أن تصريفها بضم القاف لاوجه له.

وثالثها: أنه وجد لها ــ بلفظ مقارب ــ أصل في لغات أخرى ففي السريانية كلمة مقاربة لقوس بمعنى الرياضة والعزلة والسيرة والرهبانية وهذه المعاني ذات علاقة بالصومعة، وفي الفارسية (كوشة) بمعنى الزاوية وفي الفارسية (كوجة) بمعنى الزقاق وفي الفارسية (كوشانة) بمعنى زاوية ومكمن، وفي الفارسية (كوشة) بمعنى طرف الزاوية وبمعنى الدار. وفي الفارسية (كوشة دار) بمعنى منزو وزاهد ووحيد(١١) وإني لأرجو من الدكتور البدلي كلمة في هذا المجال لأنه يحذق لغة العجم.

---

(١١) راجع المعرب للجواليقي ــ متنا وحاشية ــ ص ٢٧٨ والألفاظ الفارسية لأدي شير ص ١٢٠ ــ ومعجم التوبخي ص ٥١٥ وص ٥١٦ وص ٥١٧.

« أصل عربي بتكلف »

قد يقال : إن عربيا رأى بيت صياد مقوس أو صومعة متقوسة فسموه قوسا، ثم توسعوا به لكل بيت منعزل. قال أبو عبد الرحمن: قد يكون هذا قريب الاحتمال لو أنهم قالوا قوس بفتح القاف لابضمها، وقد يقال: إن الصائد في بيته يقول: للكلب قوس قوس يطرده، فسمي بيت الصياد قوسا، ثم توسعوا لكل بيت منعزل. قال أبو عبد الرحمن: قد كاد يكون هذا قريب الاحتمال لو لم تَرْجح به المعاني التي وجدناها في لغة الأعاجم.

٤ ــ مادة ألب :

قال الإمام ابن فارس : الهمزة واللام والباء يكون من التجمع والعطف والرجوع وماأشبه ذلك أهـ. قال أبو عبد الرحمن: الأصل واحد هو التجمع وشذ عن هذا اللفظ معان لأنها من مادة أخرى. فالمعنى الأول، وهو الحقيقة اللغوية: التجمع، فيقال للجماعة (ألب) قال صخر الغي الهذلي: (يعرفه إلبهم ومن حشدوا) أي تعرفه جماعتهم، وقال ساعدة بن جوية الهذلي: (ألب عزيز أو جفوا إيجافا) أي جماعة، ويقال للجمع الكثير من الناس (ألب).

قال أبو عبد الرحمن: مجرد التجمع ألب، وإنما زادوا قيد الكثير لأن التجمع ينتهي إلى الكثرة. قال أبو عبد الرحمن: وتسمية القلة ألبا تسمية صحيحة لأن الأصل الجمع والقلة جمع قال رؤبة:

قد أصبح الناس علينا ألبا

فالناس في جنب وكنا جنبا

وقال حسان بن ثابت ــ رضي الله عنه ــ:

والناس ألب علينا فيك ليس لنا

إلا السيوف وأطراف القنا وزر

قال أبو زيد: و يقال القوم على ورك واحد وألب واحد، وضلع واحد، وذلك إذا أجمعوا عليكم ــ أهـ. قال أبو عبد الرحمن: أو أجمعوا على غيرك، و يقال للجماعة ألبة، قال ابن فارس: سميت بذلك لتألب الناس فيها، و يقال للاجتماع والتجمع: ألب وتألب. قال قيس بن ذريح:

وحل بقلبي من جوى الحب ميتة

كما مات مسقى الضياع على ألب

أي على اجتماع. و يقال ألبة القوم إليه: إذا تجمعوا إليه من كل جانب، و يقال تألبوا عليه إذا تضافروا وتضاهروا مرادف تجمعوا.

قال مالك بن خالد الخناعي الهذلي:

طرحت بذي الخبتين سعني وقربتي

وقد ألبوا خلفي وقل المسارب

أي جمعوا .. و يقال: ألب إلينا المال إذا اجتمع وألبناه نحن هنا إذا جمعناه. و يقال للمجمع (مؤلب) قال ساعدة بن جوية الهذلي:

بيناهم يوما كذلك راعهم

ضبر لباسهم الحديد مؤلب

أي مجمع، وقال السكري في تفسير البيت: أي مجمع من كل مكان. قال أبو عبد الرحمن: كل مكان قيد لامعنى له، لأن التجمع قد يكون من مكان واحد. قال أبو عبد الرحمن: وكل هذه حقيقة وضعية. لامجاز في شيء منها.

المعنى الثاني من معاني ألب: السوق والانسياق، وهو معنى مجازي، يقال ألب الإبل بمعنى ساقها، والعلاقة أنه إذا ساقها ضم بعضها إلى بعض فاجتمعت، ويقال ألبت الإبل إذا طاوعت وانساقت، لأنه ينضم بعضها إلى بعض وهذا المعنى منقول عن ابن الأعرابي وشاهده قول مدرك بن حصن:

ألم تعلمي أن الأحاديث في غد

وبعد غد يألبن ألب الطرائد

أي ينضم بعضها إلى بعض، وقد قيد الزبيدي السوق بالشدة وقال أبو مسحل في نوادره: الألب سوق عنيف، قال أبو عبد الرحمن: مجرد السوق يسمى ألبا، لأنه يحصل به الانضمام فلا ضرورة لاشتراط العنف والشدة.

والمعنى الثالث : الطرد يقال ألب الحمار طريدته، إذا طردها وعلاقة المجاز أن الطارد يسعى إلى ضم طريدته إليه والضم هو الجمع، قال أبو عبد الرحمن: ولا معنى لتقييد الطرد بالشدة وهذا المعنى منقول عن الفراء وأبي عمرو الشيباني، والمعنى الرابع والخامس: الإسراع والمتابعة، واستشهدوا للأول بقول مدرك بن حصن الآنف الذكر:

ألم تعلمي أن الأحاديث في غد

وبعد غد يألبن ألب الطرائد

أي يسرعن. ونقل عن ابن الأعرابي رجل ألوب أي سريع في إخراج الدلو وشاهده:

تبشري بماتح ألوب

مطرح لدلوه غضوب

قال ابن فارس: قيل هو الذي يتابع الدلاء يستقي ببعضها في إثر بعض. كما يتألب القوم بعضهم إلى بعض والمئلب كمنبر هو السريع، نقله أبو بشر عن ابن بزرج كما في تهذيب الأزهري قال أبو عبد الرحمن: علاقة المجاز في السرعة أن

الطرد والسوق والمتابعة ــ وهي معان مجازية ــ قد تقتضي السرعة، وعلاقة المجاز في المتابعة أنها ضم شيء وهذا هو التجمع.

« قاعـــــدة »

قلنا إن الجمع هو الأصل الجامع لمعاني مادة (ألب) ومعنى هذا أن الجمع حقيقة في كل مرادف لمادة (جمع) ألا ترى أن اللغويين فسروا التألب بالمجيء والتحريض والاستنجاد وذلك على أساس أن حرض واستنجد بمعنى جمع، وكذلك قولهم: أتوه من كل جانب وذلك بمعنى تجمعوا عليه من كل جانب، قال أبو عبد الرحمن: فلتكن هذه قاعدة.

٥ ــ مادة (فــن)

لفظ فن: اسم لكل ضرب من الضروب، في أي شيء من الأشياء هذه دلالة المعنى الوضعي الأولي الأصلي الحقيقي. وهذا اللفظ يدل على المعنى الآنف الذكر دلالة مطابقة، ونوع الشيء ضرب من ضروبه ولونه ضرب من ضروبه وحالته ضرب من ضروبه. ولهذا قال الجوهري: الفن: واحد والفنون هي الأنواع. وكل من يتوسع في شيء ويتصرف في ضروبه يقال إنه افتن، ويقال: فنن فلان رأيه لأنه جاء به ضروبا غير ثابتة على رأي واحد، وسموا من هذه صفته من الرجال مفنا، ومن هذا المعنى الأولي الأصلي الحقيقي الوضعي تولدت معان مجازية وهذه المعان المجازية هي الاشتقاق المعنوي، ولفظ (فن) يدل على كل واحد من هذه المعاني دلالة تضمن أو لزوم، ولايمكن أن يدل دلالة مطابقة، ولتولد هذه المعاني المجازية من المعنى الأصلي الأولي: سمي المعنى الأولي: بالمعنى الجامع أو جامع الاشتقاق، ومن هذه المعاني المجازية: (التفنين) وهو بلى الثوب بلا تشقق، وإنما سمي بلى الثوب تفنينا لأنه في حالة البلى هذه يكون فنونا من التفزر ولهذا نقل الأزهري عن الليث: أن التفنين فعل الثوب إذا بلي فتفزر بعضه من بعض من غير تشقق ولهذا ــ أيضا ــ سميت البقعة السخيفة السمجة في الثوب تفنينا لأنها جعلت الثوب ضروبا، والفنن اسم للغصن المستقيم طولا

وعرضا، وإنما سمي الغصن بذلك لأنه ضرب من ضروب الشجرة. والأفنان تكون بمعنى الأغصان إذا كانت جمعا لفن، وتكون بمعنى الألوان إذا كانت جمعا لفن، ومن فسر قوله تعالى: **(ذواتا أفنان)** بظل الأغصان على الحيطان فلن يحقق الاشتقاق من مادة (فن) إلا بتكلف، فيقال الظلام ضروب والظل ضرب من ضروب كل الأغصان وهذا تفسير عكرمة، ومن فسره بالأغصان فقوله أقرب من الأول، لأن الأغصان ضرب من ضروب الشجرة، وهذه مجاز مباشر، ومن فسره بالألوان فتفسيره أقرب التفسيرات كلها لأن هذا تفسير بالحقيقة دون المجاز، والفنواء صفة للشجرة لأن فيها أفنانا، والقياس (فناء) وخصل الشعر والجمم: تسمى أفانين.

وجاء في حديث أهل الجنة: مرد مكحلون أولو أفانين، فن جعل وجه المجاز تشبيه الخصلة بالغصن ــ كالأزهري ــ فقد جعل الاشتقاق مجازا بالواسطة، فيقال: الخصلة تسمى فننا، لأنها من ضروب الشجرة ولاوجه أن يقال: الخصلة فنن لأنها ضرب من ضروب الشعر، وهذا هو المجاز المباشر.

وأخذوا من الفنن ــ بالمجاز التخصيصي ــ صيغة مبالغة وهي فينان صفة للشعر الطويل الحسن، والمرأة الكبيرة السيئة الخلق توصف بأنها (مفننة) وكذلك الرجل الذي هذه صفته، وهذا مجاز بالتخصيص، لأنه مقصور على تفننها في سوء الخلق، أما تقييد ذلك بكبر السن فلأن كبر السن مظنة للتخريف والإتيان بضروب منه. ولهذا سميت العجوز أفنونا ــ بضم الهمزة ــ والأفنون بضم الهمزة صفة للحية أيضا.

والمجاز مأخوذ من حية بعينها كانت ذات ألوان، أو كان لسمها أو جريها فنون ثم وسعوا الاستعمال، أو أن كل حية لها فنون في الجري أو السم أو اللدغ.

وعلى أي حال فلا بد من عودة المجاز إلى ضرب من الضروب والدليل على ذلك: أن الغصن الملتف يسمى أفنونا لأن التفافه أعطى ضروبا وكذلك الجري المختلط من جري الفرس والناقة يسمى أفنونا لأنه أعطى ضروبا من الجري، والفنة اسم للطرف من الدهر لأنها ضرب منه ووجه المجاز أنهم سموا الشيء بصفة من صفاته، والفن العناء، ويقال فننت الرجل إذا عنيته، لأنه أحوجه إلى ضروب

العناء هذا وجه المجاز، والمطل فن لأنه من ضروب العناء وكذلك الطرد والغبن، وفنفن الرجل بمعنى فرق إبله كسلا وتوانيا، ولهذا الاستعمال مجازان:

أولهما: أن التفريق يعطي ضروبا

وثانيهما: تخصيص ذلك بالعجز والتواني، والتخليط يسمى تفنينا لأنه ضروب، والمفن رجل يأتي بالعجائب لأن العجائب ضروب، والفنان الحمار الوحشي لأنه يأتي بضروب من العدو أو لأن أقلام جسمه ذات ألوان، والتزيين فن لأنه يعتمد على الضروب، والعجوز المسترخية أفنون لأن الاسترخاء ضروب من التجاعيد، والداهية أفنون لأن الدهاء ضروب من الحيلة والحذق.

والأفنون أول السحاب والشباب لأنه أول ضروبها.

هذا هو الاشتقاق المعنوي لهذه المادة، وهكذا كل معنى ترده إلى أصله.

٦ ـ مادة أرض :

لم يضع العرب كلمة أرض لمسمى معروف من الأعيان الموجودة وإنما وضعوه لصفتين عارضتين هما: الاتساع واللين. فالاتساع واللين هما المعنى الجامع الأولي لكلمة أرض. ثم تفرعت المعاني المجازية على هذا النحو:

١) الكوكب الذي يعيش عليه الناس لأن العامر منه متسع للناس لين لهم لانبساطه، والقرآن وهو بلغة العرب امتن علينا بسعة الأرض وانبساطها، وتفرع من هذا المعنى المجازي معان مجازية أخري، فأسفل قوائم الدابة وقوائم البعير وكل ماولي الأرض يسمى أرضا، لأنه يلي الأرض، وكل ماسفل يسمى أرضا لأن الأرض أسفل الكواكب والزكام والنفضة والرعدة تسمى أرضا، لأنها تلزم طريحها الفراش على الأرض، والدوار يسمى أرضا لأن الأرض تدور به، والخشب إذا أكلته الأرض يسمى أرضا، والأرضة دويبة الأرض، والمأروض من به خبل من الأرواح الأرضية وأرضت القرحة فسدت كتراب الأرض أو أنها لانت، وأرضت الأرض زكت، والاتساع

واللين داخل في معنى زكى ولهذا فسروا أرضت بأن كانت لينة المواطيء طيبة المقعد.
وتفرع من معنى زكى قولهم: فلان أرض القوم أي أجدرهم وأزكاهم في الغالب، وكذلك قولهم: جدي عريض أريض أي سمين، والأراض ككتاب العرائض والبساط الضخم من الصوف أو وبر يسمى أرضا على التشبيه بها والتأريض أن ترعى كلأ الأرض أو أن ترتاد منازله أو أن تبيت نبته إلا أنهم قصروها على نية الصيام، وتفرع من الارتياد التأرض بمعنى التعرض والتصدي، والتأريض بمعنى تشذيب الكلام وتهذيبه وإصلاحه، وأن تجعل في قعر السقاء لبنا أو ماء أو سمنا وربا لإصلاحه، فهذه المعاني مأخوذة من زكى.
والتأريض التثقيل والتلبيث. يقال تأرض النبت تمكن من أن يجز، ويقال مستأرض له عرق في الأرض وتأرض في المكان ثبت فلم يبرح، فكل هذا مأخوذ من الانجذاب إلى الأرض، وفي مستدرك الزبيدي: استأرض السحاب انبسط مأخوذ من انبساطه على الأرض. وامرأة عريضة أريضة ولود كاملة على التشبيه بالأرض، والتوريض ارتياد الأرض.
والروضة والرويضة رمل وعشب في الأرض يستنقع فيه الماء، واستراض حار في مكان من الأرض. قال شمر: سميت الروضة روضة لاستراضة الماء فيها، وأراض شرب علا مأخوذ من كوكب الأرض، وكلها تعود في النهاية إلى الاتساع واللين.

٢) تأرض لي: تضرع والتضرع لين، أو صار لي طيعا كالأرض، وأرض المهر: ذلله ووطأه أو هو كالأرض طيعة.

٣) الله سمى سطح الجنة أرضا لانبساطها ولينها.

لم يضع من العربية شيء

أسرف علماء اللغة في زعمهم أن العربية واسعة، وأن مافات منها أكثر مما دون، ورددوا كلمة (الشافعي) ــ رحمه الله: (لايحيط بلغة العرب إلا نبي) وفهموها على غير وجهها.

قال أبو عبد الرحمن: اللغة لايحيط بها صدر شخص، ولكن المعجمات أحاطت بها، ويبعد جداً أن لاتكون اللغة قد دونت بكاملها، لأن مواد اللغة محصورة البنية، وفي المعجمات بيان المهمل من هذا البناء والمستعمل، وبيان أصل المعنى الموضوع لكل بنية.

ومافات بعد ذلك وهو نادر فإنما هو من باب التجوز بالمعنى الوضعي وضياع مثل هذا لايضر، لأنه عمل عقلي لانقلي، وباب التجوز لايزال مفتوحا، والمستبعد حقا أن لايكون علماء اللغة ونقلتها قد أحاطوا بلغتهم، لأن جهودهم كانت جماعية، ولأنهم وقت تنبههم لتدوين لغتهم لم يبعدوا عنها بعدا يتوهم معه أنهم لم يتقصوها، ولأن معانيها الوضعية تدور مع تأليف حروف الهجاء، وهي أمور محصورة، والمتناهي لايستحيل استقصاؤه في مثل ذلك الظرف المنهوم، ومايرد من احتمال ثم إنما هو احتمال مرسل يرد على كل حق (إذ لايخلو حق من احتمال) وضياع شيء من الشعر الجاهلي أو شعر صدر الإسلام لايلزم منه ضياع شيء من اللغة (إذ لاتلازم بين الأمرين)، لأن تدوين مفردات اللغة لم يتوقف على الشعر، فالجمهرة من الألفاظ دونت مشافهة من أفواه العرب ــ في منثور كلامهم ــ ولم تصحب بشاهد من الشعر. ومافاتنا بضياع بعض الشعر يعود إلى الأدب والبلاغة وعلم الاجتماع ومباحث النفس.

والمهمل من الكلام لم يكن مبنيا على (عدم العلم) بالمعنى الموضوع له، وإنما كان مبنيا (على العلم بعدم وضع العرب معنى لهذا اللفظ)، بدليل أن علماء اللغة

فلسفوا المهمل إبان تلقيهم اللغة عن الأقحاح.

واختلاف العلماء في كثير مما قالته العرب ليس دليلا على أن بعض اللغة قد ضاع، وإنما هو اختلاف في المنقول المطروح بين أيديهم.

وأكثر مايكون خلافهم في معنى تجوز به الشاعر فاستعصى على العلماء وجه التجوز، وهذا ـــ كما قلت ـــ عمل عقلي لانقلي.

وليس كل لفظ يرد (في شعر أو مثل) يعزى إلى نقص اللغة إذا لم يفسره العلماء تفسيرا شافيا. وإنما يعزى إلى عدم تمكن المفسر من لغته، أو إلى خطأ صاحب الأثر، وماأكثر خطأ الأعاريب. وليس في القرآن ـــ أو السنة، أو كلام العرب ـــ ماستعصى على شخص إلا وتفسيره في كلام شخص آخر.

ولم يكن إغلاق المعنى لعدم معنى المفردة اللغوية حتى يكون ذلك الاستغلاق نقصا في اللغة، وإنما كان يعود إلى تركيب الكلام وتأليفه. ولو ذهبنا مذهب الشواذ من أهل الأصول (كالقرافي والسبكي) في قولهم إن اللغة المنقولة هي المفردات والمركبات الإسنادية: لصح القول بأن ٩٩٪ من اللغة قد ضاع ولقد يطول عجب الباحث في تصور مثل هذا الخلاف، وفي التصديق بصحة هذا التمذهب، لأنهم من مؤلفي كتب الأصول، فلو كان صوغ الجمل واستعمالها يتوقف على النقل عن العرب: فأنى لهم نقل كل جملة حرروها في أصولهم عن عرب لم يعرفوا الأصول؟..

وليس لتمويت اللغة أبلغ من هذا المذهب الأرعن، والصواب: أن المركبات الإسنادية عمل عقلي لاسند له من اللغة إلا فهم الدلالة لكل مفردة ثم الربط بينها بتحديد العلاقات العقلية والتقيد بأسلوب العرب النحوي في تركيب الكلام.

مسألة أهمية البحث في أصل اللغة

البحث في أصل اللغة العربية بحث غيبي ميتافيزيقي وليس من البحوث العلمية بالمعنى الدقيق، لأنه لايعتمد على الأسلوب العلمي التجريبي ولأن كل مايذهب إليه الباحثون بصدده يتألف من آراء ظنية، تعتمد في بعض نواحيها على الحدس والتخمين، وفي نواح أخرى على حجج ضعيفة لايطمئن إلى مثلها التحقيق العلمي.

وإن مجمل النظريات التي أعطيت تفسيرا لمنشأ اللغة كانت غيبية لاتكفي لإماطة الحجاب عن الواقع.. كانت أقرب إلى الطفرة الذائبة منها إلى الإيجابية الصارمة لهذا ورغبة في الوصول إلى نتيجة ثابتة لاريب فيها رأى العلماء أن يهجروا قضية منشأ الكلام، وأن يقتاسوا بالمناهج التجريبية، ولقد احجموا عن البحث في الأصول التاريخية، لأن تاريخ اللغة يعود إلى ماقبل التاريخ فالبحث في هذه الأصول ظني لاقطعي.

وهذا هو الرأي السائد الآن، ولذلك لايكاد المحدثون من علماء اللغة يعرضون لهذا الموضوع، وإن عرضوا له تناولوه على أنه دخيل على مادتهم وعلى أنه مثال من البحوث اللغوية في أدوارها الأولى. ولهذا أيضا منعت الجمعية الفرنسية (بقانون) إلقاء محاضرات في هذا الموضوع.. قال الدكتور أنيس فريحة (قال أبو عبد الرحمن، والمذكور أحد دعاة العامية السافرين): «وقد كانت الجمعية اللغوية هذه على شيء من الحق في منع الموضوع، لأنه لايدخل في نطاق علم اللغة بل هو أقرب إلى الحدس والخيال، يجب أن يبحث عن أصل اللغة في نشوء التصرف أو السلوك الرمزي»، ولهذا أيضا كان «لايبنتز» أميل إلى رفض تلك النظريات في أصل اللغة، وقال «إن اللغات بمثابة كتاب علينا أن نحسن القراءة فيه، ولكي نحسن هذه القراءة ينبغي أن نقرأ أولا لنفهم ثانية، لأن نفهم أولا لنقرأ

ثانية،.. أن نقرأ ونحن نفهم فإنه يحجب عنا الواقع الإيجابي إذ لانقرأ إلا مانر يد أن نفهمه، وهذا تحوير للحقيقة اللغوية.. علينا أن نقرأ في كتاب اللغات وأذهاننا خالية من كل فكرة سابقة، علينا أن نكون كصحيفة بيضاء يدون فيها مايجب تدوينه».

وقال ابن السبكي في رفع الحاجب: والصحيح عندي أنه لافائدة لهذه المسألة، وهو ماصححه ابن الأنباري وغيره.

وبالجملة: فما قيل عن أصل اللغة: إن لم يقم دليل على بطلانه فإنه لم يقم دليل على صحته.

قال أبو عبد الرحمن:

كل ماذكرناه آنفا هو وجهة النظر لمن يرون عدم أهمية البحث في هذه المسألة وهو منقول من الكتب التالية:

(علم اللغة للدكتور علي عبد الواحد وافي ج ١ ص ٥ ــ ٦ ــ ٩٥ ونحو عربية ميسرة للدكتور أنيس فريحة ص ٤١ وفلسفة اللغة للدكتور كمال يوسف الحاج ص ٢٨ ومشكلات حياتنا اللغوية للشيخ أمين الخولي ص ٣١ ــ ٣٢ والمزهر في علوم اللغة لجلال الدين السيوطي ج ١ ص ٢٦)

ومدار الكلام على هذه النقاط:ــ

١ ــ إن البحث عن أصل اللغة غيبي ميتافيزيقي لايعتمد على الأسلوب العلمي التجريبي فنتيجته ظنية لاقطعية.

٢ ــ البحث في أصل اللغة يعود إلى ماقبل التاريخ.. وهذا سر غيبيته.

٣ ــ البحث عن أصلها دخيل على مادتها.

٤ ــ يجب أن يبحث عن أصلها في نشوء التصرف أو السلوك الرمزي.

٥ ــ مذهب لايبنتز: أن يقرأ اللغة ليفهمها وليس عليه أن يفهم نشأتها ليقرأها فيما بعد.

٦ ــ لافائدة من وراء البحث عن هذه المسألة.

٧ ـ الدليل على أن هذا البحث ظني: أنه لن يقوم دليل على صحته إن لم يقم دليل على بطلانه.

قال أبو عبد الرحمن:

١ ـ لو لم يكن هذا البحث مهما في نتيجته لكان المنهج في التأليف يحتم تحقيقه، فأي علم لايكون لأصله ونشأته نصيب من الدرس؟ ولن تكون القسمة عادلة حتى يكون الأحظ من العناية لتلك الجزئية لأن النفس ـ في أصل فطرتها ـ مجبولة على الاستفهام عن علل الأشياء وكينونتها بكيف هو ٪؟ ومتى هو؟

٢ ـ نشأة اللغة : أصل مهم في بحث تيسير اللغة وتنميتها والاجتهاد فيها... قال الأستاذ سعيد الكرمي: ولهذا الخلاف فائدة أصولية نحوية، فإن قلنا بوضع البشر جاز قلب اللغات بأن يجعل اللفظ الموضوع لمعنى إلى غيره وإلا فلا. (مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ج ٥ م ١ عام ١٩٢١م ص ١٢٩ وانظر المزهر ج ١ ص).

٣ ـ هذه المسألة حقيقة تاريخية تضيء الطريق على مسار اللغة وتدرجاتها وأطوارها. وهذه المسألة استبدت بجهود ووقت نقلة اللغة ودارسيها، فالتواضع للأسلاف يحتم الاهتمام بما هو مهم عندهم.

٤ ـ غير مسلم لهم أن البحث في أصل اللغة يعود إلى ماقبل التاريخ فنتيجته ظنية فخلق آدم، وسجود الملائكة، وطرد إبليس، وخلق السموات والأرض كلها أمور دل عليها النص.. ثم إن محصلات البرهان الضروري من السمع أو التجربة أو المقايسة قد تكشف المجهول وتدل على ماكان قبل التاريخ، فإن لم تكن قطعية فقد تكون ظنية راجحة.

٦ ـ وقولهم : نتيجة هذا البحث ظنية يجاب عنها بأن الظني المحتمل الراجح بين ظنيات محتملة يكتسب قوة القطعي اليقيني في موطن الاستدلال.

٧ ـ قول لايبنتز لايعارض قراءتنا لنظريات نشأة اللغة لتفهمها، لأنه يترتب على قراءتنا لنشأة اللغة تفهمها، ثم نقرأ مادة اللغة لنفهمها أيضا.

وقناعة لايبنتز بدراسة اللغة في مادتها فحسب لايفوت على مستزيد مايصبو إليه من عمل واستيعاب.

٨ ــ قولهم : إنه لن يقوم دليل على صحته إن لم يقم دليل على بطلانه.
جوابه: إن ماسنرجحه عن أصل اللغة صح عندنا بأمور ظنية راجحة فأين هو الدليل الأرجح على بطلانه، فهذه العبارة إذن غير نافعة إلا في استعراض الأدلة والمشاحة في الراجح والأرجح.

٩ ــ غير المهم حقا هو تلك الأدلة الحدسية التي لجأ إليها أصحاب النظريات في نشأة اللغة، أما حقيقة أصل اللغة إن توصلنا إليها بما أحالوا إليه من النظريات في نشوء التصرف أو السلوك الرمزي، أو أية جادة واضحة لائحة فإنما نتصول إلى شيء مهم.

١٠ ــ قولهم: إن البحث في أصل اللغة دخيل على مادتها، إن أرادوا أن يرتبوا عليه عدم أهميته فليرتبوا عليه عدم أهمية جميع أصول اللغة، وأصول العلوم جميعها، فإن ذهبوا إلى هذا كان شذوذا فكريا، لأن مادة اللغة لن تعرف إلا بمعرفة أصولها.

أصـــــل اللغـــــة

النظريات الواردة في أصل اللغة أحصاها الدكتور أنيس فريحة (نحو عربية ميسرة ص ٤٢ ـــ ٥١) فبلغت تسع نظريات كالتالي:ـــ

١. نظرية (البو ـــ وو) ومعنى هذا أن أصل اللغة محاكاة أصوات طبيعية كالرنين والغنة والزقزقة والقهقهة والحفيف والخرير والخشخشة والطقطقة. قال فيلسوف اللغة **(أبو الفتح عثمان بن جني)** تحت عنوان: (إمساس الألفاظ أشباه المعاني) ـــ الخصائص ج ١ ص ٥٤٤ ـــ ٥٦٠ ـــ وتوهموا في صوت البازي تقطيعا، فقالوا: صرصر. وقال سيبويه في المصادر التي جاءت على فعلان: إنها تأتي للاضطراب والحركة نحو (النقزان والغليان والغثيان فقابلوا بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال ووجدت أنا من هذا الحديث أشياء كثيرة على سمت ماحذياه ومنهاج مامثلاه، وذلك أنك تجد المصادر الرباعية المضعفة تأتي للتكرير نحو الزعزعة والقلقلة والصلصلة والجرجرة والقرقرة.. إلخ).

٢. نظرية الأصوات التعجبية العاطفية، ومعناها: أن الكلمات الأولى التي نطق بها الإنسان أصوات تعجبية عاطفية صادرة عن دهشة أو فرح أو وجع أو حزن أو استغراب أو تقزز أو تأفف كأي ووي وويلي.

٣. نظرية محاكاة الأصوات معانيها وواضع هذه النظرية (ماكس ميلر) وقد قال بعض لغويي العرب إن للحروف معانيا، فحرف الحاء يدل على الانبساط والسعة والراحة، وحرف الغين يدل على الظلمة والانطباق والخفاء والحزن ـــ كما في غم وغيم وغبن وغبطة وغفلة.

قال أبو عبد الرحمن: كتب الشاعر رشيد الخوري إلى أستاذ العربية عباس محمود العقاد ـــ رحمه الله ـــ يقول: قد تنبهت بطول المراجعة إلى أن حرف الفاء

هو نقيض حرف العين بدلالته على الإبانة والوضوح: فتح، فضح، فرح، فلق، فجر، فسر.. إلخ مما يعيي إحصاؤه ويندر استثناؤه وأن حرف الضاد خص بالشؤم يسم جبين كل لفظة بمكرهة لايكاد يسلم منها اسم أوفعل: ضجر، ضر، ضير، ضجيج، ضوضاء، ضياع، ضلال، ضنك، ضيق، ضنى، ضوى، ضيزي، وبعكسه الحاء التي تكاد تحتكر أشرف المعاني وأقواها: حسب، حق، حرية، حياة، حسن، حركة، حكمة، حلم، حزم، وأرى أنها لهذه المزية ولامتناعها ــ أو على الأقل مشقتها ــ دون سائر حروفها الحلقية على حناجر الأعاجم هي أولى بأن تنسب إليها لغتنا، فنقول لغة الحاء ــ بدلا من لغة الضاد). ا هـ.

وكان الأستاذ إبراهيم الهلباوي ــ رحمه الله ــ يسخر من هذه الفلسفة الحائية، ويقول : إن اسم (الحمار) مبدوؤة بالحاء (يراجع كتب أشتات مجتمعات للعقاد في اللغة والأدب ص ٤٣ ــ ٤٤).

٤. نظرية الاستجابة الصوتية للحركات العضلية، وهي الأصوات التي يخرجها عفويا عند القيام بعمل عضلي عنيف، وأنت إذا وقفت إلى جانب عامل يقطع صخرة أو شجرة أو إذا رافقت حدادا أو مجدفا أو رجلا يرفع حملا فإنك تسمع أصواتا ترافق حركاته.

٥. نظرية الإشارة الصوتية.

٦. نظرية دراسة اللغات القديمة

٧. نظرية دراسة نشأة اللغة عند الطفل.

قال أبو عبد الرحمن: هذا ماذكره الدكتور رويحة، ونضيف إلى ذلك:

٨. نظرية الإلهام والتوقيف.

٩. نظرية الاصطلاح

وبهذا تكون النظريات تسعا.

نقد النظريات في نشأة اللغة إجمالا:

إن إيراد أي نظرية لتفسر اللغة في أصل نشأتها لاننظر فيها حتى تكون شاملة مطردة في جميع مواد اللغة، لأننا نبحث نشأة اللغة بجميع موادها وتراكيبها، ولسنا نبحث اتساعها أو مصادفاتها، وهذا شرط لم تف به أكثر النظريات الآنفة الذكر، فنظرية (البو ــ وو) إن اطردت في ألفاظ كالغنة والرنين والحفيف والخرير فهيهات أن تطرد في ملايين المفردات، فنطلب من أصحاب هذه النظريات أن يفسروا قواميس اللغة بكل موادها تفسيرا ينبثق من محاكاة الأصوات أو ينبثق من الانفعال العاطفي، أو ينبثق من محاكاة الأصوات معانيها، أو ينبثق من النبرة الصوتية الموائمة حركة عضلية. وكل هذه أمور يعجزون عنها أو تعجز القواميس عن الاستجابة لها، وإيراد أمثلة لما لاتطرد فيها أي نظرية من تلك النظريات كاف لنسفها وتزييفها.

ونحمل هذه الألفاظ التي مثلوا بها لنظرياتهم إما على محض المصادفة لعدم الاطراد، أو ــ وهو الأرجح ــ على أن تلك النظريات تفسر نمو اللغة بحيث يقال: من اللغة ماوضع محاكاة للأصوات، ومنها ماوضع بحكم محاكاة الأصوات معانيها، وهكذا وبهذا نلحظ خطأ في الاستدلال، هو أن هذه النظريات واردة في غير محل النزاع، ففرق بين أصل اللغة وبين نموها الذي هو فرع أصلها.

هذا وجه من وجوه نقدنا لجمل تلك النظريات.

أما الوجه الثاني فهو مالاحظته من اتفاق أكثر هذه النظريات في معنى واحد ــ وإن فرقتها المصطلحات ــ فيكون الخلاف لفظيا (كما يقول الأصوليون) فمحاكاة الأصوات نظرية تدخل فيها نظرية (البو ــ وو) ونظرية الأصوات التعجبية العاطفية ونظرية محاكاة الأصوات معانيها ونظرية الاستجابة الصوتية للحركات العضلية ونظرية الإشارات الصوتية والجامع لهذه النظريات: أن اللغة ــ كما يزعمون ــ انعكاس لنبرة صوتية غير معينة، والوجه الثالث: أن إثبات أصل اللغة في نشأتها بمثل مايثبت في نشأة اللغات بعضها من بعض، أو بمثل مايثبت في نشأة اللغة عند الطفل: يقوم على مغالطة منطقية هي (القياس مع الفارق) وعلى مغالطة منطقية أخرى هي (المصادرة على المطلوب).

فأما القياس مع الفارق فلأن لغة الطفل تقوم على التلقين والمحاكاة فإذا استقام لسانه استقام بلغة البيت الذي نشأ فيه فهو لايخترع لغة جديدة أو يلهم جديدا، وإنما يتمرن على لغة موجودة. بيد أن نشأة اللغة عند الإنسان إما أن تكون لها أولية انبعثت على غير مثال فيحصل الفرق بين نشأتها كلغة وبين نشأتها عند الطفل، ومع الفارق يبطل القياس، وإما أن تكون أول لغة نشأت وجدت إلهاما وتوقيفا ــ وهو الراجح ــ أولا يكون للغة أولية ففي هذا تسلسل باطل، وأما إثبات نشأة اللغة بمثل ماتنشأ به لغة من لغة فهو مصادرة على المطلوب، لأن هذا البعض من اللغة مقيس ومقيس عليه في آن واحد، ومن ناحية واحدة.

لابرهــان للعــــامية

يقولون لابد أن يكون دعاة الفصحى مستسلمين للأمر الواقع فهذه العامية لغة موحدة لايحسن السواد غيرها، ولاتستغني الخاصة في كل لحظة من اللجوء إليها.

والنطق بها موات للسجية، فلا نبو ولااستكراه ومن المستحيل أن تقتلع من صفوف الدارسين، ومناخ الجلب، ومسالخ الجزارين، وحوانيت البقالين.. إلخ.. ولاخطورة فيها مادامت انحرافا يسيرا عن الفصحى، ولو لم تكن انحرافا يسيراً عن الفصحى لكانت لغة مستقلة.

والفصحى لثقلها لاتكون لسانا ناطقا إلا في أناة وتريث لما فيها من مشقة وكلفة فلم تصلح لغير الكتابة فكان الأجدر توحيد الكتابة والمحادثة على اللسان الأيسر والعامية إلى هذا ذات أصل عريق، لأنها أقدم من الفصحى ثم كانت ظلا يلازمها وبرهانهم شواهد من اللغيات وأخطاء الرواة لعل الله فضلكم علينا ـــ وألم يأتيك والأنباء ـــ ومشا الله ـــ بدون همزة ومئات غيرها.

ولما لم تتجرد الفصحى عن قواعدها صارت غير طيعة، فالإنجليزي ينطق بلغته في سنة بينما العربي لاينطق بها إلا في أربع، لأن حروف الكتابة تزيد عندنا على مئة حرف من أجل الشكل بالعلامات الأربع، ولأن للجمع والمصادر أوزانا لاتحصى، وثمة مذكر ومؤنث ومفرد ومثنى وجمع، وهضم هذا كله يستهلك عمرا كاملا، فلا يجد العربي فرصة لغير عربيته. أما الإنجليزية فتحررة من الشكل والمفارقة الجنسية، والصرفية وليس هذا كل ما تعللوا به.

إن لوجود العامية في ذاتها عوامل، ولوجود دعاتها واعتبارها مذهبا عوامل أخرى، وفي العوامل الأولى ملامح من التآمر الأجنبى أما العوامل الأخيرة فمنبثقة كلها من الحقد الصليبي. ولكل هذا مجال من النقاش يأتي في حينه، بيد أنني

هاهنا آخذ بأناة في ابتلاء هذا التمويه من ثمانية وعشرين وجها كما يلي:

الأول: أننا نعتبر التحرر من ثقل العامية أمرا مستحيلا إذا استعجلنا النقلة في أيام معدودات، وفرضنا أن السواد الأعظم ينطق بالفصحى سليقة في جيل أو جيلين، والواقع أن هذا أمر لم نطمع به.

والثاني: أن تعذر النطق بالفصحى في جيل أو جيلين أو خمسة من العوائق، والترويض على الفصحى من الأسباب، وليس من حجة العقل أن يفرط في السبب لأي عائق، لأن علينا أن نسعى وليس علينا إدراك النجاح.

والثالث: أن العامية شر لخطورتها على الفصحى فلايسوغ الدعوة إليها أو مهادنتها عجزنا عن القضاء عليها في لحظة، ولاكونها أطوع للسجية ولاكون ناطقيها سواداً أعظم، لأن كلاً من عجزنا وسهولتها وكثرة ناطقيها أمور لاتقاس بها العامية من ناحية كونها حقا أو باطلا، وإنما العامية باطل في ذاتها، وما كان باطلا في ذاته فلايكون حقا لغيره وقوة الباطل لاتسوغ اعتقاده، والحق حق في ذاته وإن قل معتنقوه.

والرابع: أننا لاننكر أن في العامية ماهو انحراف عن الفصحى، ولكن ليست كل العامية انحرافا، لأن العامية لاتخلو من ثلاثة أمور: فإما أن تكون تغييرا يسيرا أو غير يسير في الشكل أو البناء اللفظي وإما أن تخالف الفصحى في المضمون بضرب من التعميم أو التخصيص أو النقل أو التوسيع، وإما ألا تتعلق بالفصحى من قريب أو من بعيد كالمرتجل أو الدخيل ومالايعرف له أصل، فلو فرض أن اليسر يسوغ الانحراف لم يجز لنا تسويغ العامية، لأنها ليست انحرافا يسيرا بإطلاق، وليس كل مافيها من باب الانحراف سواء أكان يسيرا أم خطيرا.

والخامس: أن يسر الانحراف لايسوغ الانحراف والدعوة إلى تقويم الانحراف خير وأولى من الدعوة ــ بعنف ــ إلى الانحراف، لالشيء إلا لكونه يسيرا.

والسادس: أننا ندعو إلى محاربة العامية على أي لسان وردت ولسنا نحارب ماينطق به العوام، لأن فيما ينطقون به ماهو فصيح صحيح قابع في المعجمات، ففرق بين العامية وبين ماينطق به العوام، والذين يلهثون وراء الألفاظ الفصيحة التي ينطق بها العوام لتسويغ العامية إنما يغالطون في الاستدلال ويدلسون على

عباد الله إذ يعرضون في مماكستهم عينة ليست من جنس سلعتهم.

والسابع: أن حصر وظيفة الفصحى في الكتابة لم ينبثق من حجة العقل وإنما كان صورة أمينة للواقع المؤلم، ولاريب أن الواقع المنحرف لايكون حجة كافية في ضرورة إقراره، لأن وجود الباطل لايسوغ الباطل.

والثامن: أن حصر وظيفة الفصحى في الكتابة لم ينبثق من طبيعتها — كما يزعمون — لأنها كما استقامت لكتاب الجرائد استقامت لخطباء المحافل كما استقامت لقدماء العرب الأفحاح في تخاطبهم.

والتاسع: أن الانقطاع في سبيل الحق خير من الإيغال في المتاهة، فنحن ندعو أمة العرب إلى سلوك جادة الفصيح ضمانا للغتهم، ولانطالبهم بأن يكون كلامهم فصيحا جملة وتفصيلا إذا كانوا لايطيقون، فمن قواعد الشريعة التي يؤيدها المنطق: أن نكلف من الأمر مانطيق، ولاريب أن ١٠٪ من الصواب خير من الخطأ ١٠٠٪

والعاشر: أن العامية الآن لغة المحادثة والفصحى لغة الكتابة، فلا بد من أحد أمرين لاثالث لهما: فإما أن نقر هذا الانفصام، وإما أن نحمل أحدهما على الآخر ترجيحا له، ونحن لانرى إقرار هذا الانفصام مادمنا قادرين على إزالته تدريجيا وأن نعهد لأجيالنا استئناف ماوقفنا عنده، فتعين أن نحمل أحدهما على الآخر ترجيحا له، والأرجح أن نحمل لغة المحادثة على لغة الكتابة ترجيحا للغة الكتابة لضرورات مبثوثة في هذه الوجوه، ولأننا لانزن الحق بضعف ذويه وكثرة مناوئيه.

والحادي عشر: أنه لاخلاف في أن الفصحى لغة العلوم لأنها دونت بها معارف الدنيا أما العامية فلغة الجهل، لأن جماهيرها لم تر النور بعد وبقدر ماتطلع إلى النور يتهدم من لغتها الرعناء جانب والذين يفضلون لغة الظلام على لغة النور مغبونون.

والثاني عشر: أن من لوازم اليقين بأن الفصحى لغة العلم: الحكم على دعاة العامية بأنهم لايريدون من أمتنا أن تتعلم، لأن من لايجيد الفصحى — وهي لسان العالم الناطق — كيف يجيد العلم ذاته.

والثالث عشر: أن الفصحى لم تكن مجرد أمر تحسيني بل إنها ضرورة حتمية لوجودنا وكياننا، ولن يتنازل العرب عما هو ضرورة لوجودهم، وكيانهم.

والرابع عشر: أننا ــ نحن المسلمين ــ لانغامر بلغتنا ولانساوم عليها إذا جازف بها عربي مسيحي لاتهمه عقيدتنا أو جازف بها عربي مسلم إما منخدع وإما مرتد لعدم قناعته بدينه كله أو بعضه، لأن الفصحى جزء من عقيدتنا، فلم نبح الفروج بكلمة الله، ولم نقطع الرقاب بحكم الله أو في سبيله، ولم نملك الأموال ولم ولم...إلخ: إلا بحذق جيد لهذه الفصحى لانعرف ــ بغيره ــ مراد الله من نصه ووحيه، فلن تهون الفصحى على كل مسلم يأكل ذبيحتنا ويصلي إلى قبلتنا، ولن تغلب الفصحى مادامت راية ينضوي تحتها كل عربي مخلص لعروبته وكل مسلم صادق في إسلامه.

والخامس عشر:أن الفصحى صعبة ولكنها ليست بالتحسير والتعجيز الذي أشاروا إليه.

والسادس عشر: أن لكل علم أصوله وقواعده، ولو كانت ضرورة الإحاطة والإلمام لعلم صعب له أصوله وقواعده: مانعا من الطلب لقعدت همة الخلق عن التماس أي علم وهي دعوى كسولة رابضة يأباها عصرنا الحديث.

والسابع عشر: أن الدعوة إلى الفصحى بما فيها من صعوبة تنبلج عن فئتين: فئة تنطق بالفصحى سليقة ويكفيها من المترادف لفظة واحدة وهذا لاصعوبة فيه بالتهويل الذي أشاروا إليه، وفئة متخصصة تنقب عن الأسباب والعلل، وتستنبط القواعد وتتبحر في المترادف والأضداد والمشترك إلخ.. وهؤلاء يحتم وجودهم أن الله هيأ لعمارة الكون خلقا يتوازعون وظائفهم فيه.

والثامن عشر: أن هذا التخصص المضني لاتتميز به العربية وحدها فكل أمة تتخصص للغتها.

والتاسع عشر: أن من محاسن الفصحى أن لها أصولا وقواعد ولولا هذا لما كانت لغة ذات كيان.

والعشرون: أن القواعد والأصول التي يتحلل منها دعاة العامية للتيسير لامفر منها

في عاميتهم، فلابد للعامية من أصول، وإلا فلن تتحدد الدلالة في رطانة كل شخص، وإنما يحدد دلالة الأفراد لغة تواضعوا على أصولها سواء أكانت هذه الأصول مدونة أم كانت مرانا مطبوعا في أذهانهم.

والحادي والعشرون: أن جنوح دعاة الفصحى إلى العامية ضرورة وقتية لاتسوغ بقاء العامية، لأن مايعلق بالألسن منها إنما هو ترسب أمية محتضرة ينضح منها تيار الفصحى كل يوم جانبا، والذين يسبحون في التيار لابد أن يغرقوا، وأمارة ذلك أن دعاة الفصحى (وإن جنحوا إلى العامية) في معاناة موفقة لتقويم نطقهم.

والثاني والعشرون: أنه لاكيان للعامية، لأنها لاتنبثق من رباط وثيق ولا من فكر أصيل، ولامن ميراث عريق، فلا يوحدها منهج ولاتضبطها قاعدة فلا ضمان لها.

والثالث والعشرون: أن العامية في أشمل مظاهرها لم تتسع لغير الحاجة اليومية.

والرابع والعشرون: أن الزعم بأن شواذ الشواهد حجة كافية على قدم العامية لايعني أنها الحق ولاأنها ضرورة تلازم الفصحى، لأن حالتي نشوء اللغة في بدايتها وتلاشيها في عصورها المنحطة حالتا ضعف نرغب عنها، ومثلنا الأعلى هو الفصحى في حالة اكتمالها.

والخامس والعشرون: أن الباطل لايشفع له قدم عهده.

والسادس والعشرون: أن كثرة قواعد اللغة وأوزانها وموادها من محاسنها لكي تتسع لمختلف الأشياء.

والسابع والعشرون: أن المذكر والمؤنث يختلفان في الخلق، واللغة التي تفرق بينهما في الدلالة هي لغة العقل والواقع.

والثامن والعشرون: أن الذين يحاربون الفصحى ويتصيدون المآخذ عليها لاينطلقون من مبدأ في النظر والاستدلال بحيث تكون براهينهم منبثقة من منهجهم الاستدلالي وغاية مرامهم أن يقدحوا.

السعقلية الهدامـــــة

قال «هنري حاماتي» راداً على سعيد عقل في دعوته إلى تغيير الحرف العربي بحرف لاتيني في الجمهور عدد ١ حزيران عام ١٩٧١ ص ١٨: «ماغيرت اليابان حرفها ومع ذلك غيرت نفسها، واستطاعت أن تصير الدولة الرابعة رقيا وتطورا وماعاقها الحرف وماعقها.!» اهـ.

قال أبو عبد الرحمن:

هذا منطق، وقد نقبت عن جذور العسقلية المأفونة فرأيت العلامة عبد الله العلايلي يشير إلى أنها بدأت في أواخر القرن التاسع عشر لإقامة حوائل وحواجز بين الأقطار العربية، لأن اللغة أبرز جامع لها ومكانها الجزائر بجهود المستشرقين الفرنسيين وفعلا وضعت قواعد وقواميس ونفذت ثم تبعتها مصر عن طريق «دنلوب» المستشار الثقافي الذي تحمس لعامية مصر.

ذكروا من مسوغات هذا الاستبدال الأرعن: أن الفصحى عاجزة عن مجاراة العصر ولهذا عجزت عن تقديم مصطلحات الحضارة قال أبو عبد الرحمن: مصطلحات الحضارة اختراعات واكتشافات تتم في الغرب فيسمونها، فإذا عرفها العرب فلايعجزون أن يضعوا لها اسما، ولكنهم يضعونه فلا يشتهر كالهاتف لفظة سلسة ماتت وبقي «التلفون» والسر في ذلك أن مخترع هذه الآلة أولى بتسميتها، وهو لن يسميها إلا من لغته ولو كنا مخترعين أو مكتشفين ماتدل عليه هذه المصطلحات لما عجزت لغتنا عن المصطلح الذي نرضاه فمن يملك الاختراع يملك التسمية.

أصل الاشتقاق اللفظي والنحوي

قال أبو عبد الرحمن:

الصواب أن لايقيد أصل الاشتقاق اللفظي بالمصدر أو الفعل، بل الأصل ماكان أقل حروفا وكانت حروفه غير مختلفة الجذر اللفظي، أو الحروف الأصول، أو مادة الكلمة، أو الثلاثي المجرد.

وأول المجرد نسميه فاء الكلمة، وثانيه نسميه عين الكلمة، وثالثه نسميه لام الكلمة، ورابعه اللام الثانية وخامسه اللام الثالثة.

والجذر نريد به أقل حروف للمادة لايختلف منها شيء في التصريف نطقها العرب بعد تميز لغتهم.

ولسنا نهتم بالجذور البعيدة إبان نشوء اللغة وانفصالها عن السامية؛ لأن دلائل الجذور البعيدة ظنون، بل هي مجرد دعاوى كقول بعض علماء اللغة من المستشرقين (السامية كانت قديما مؤلفة من حرفين اثنين، ثم زيد فيما بعد على كل أصل منها حرف واحد. فجذور العربية إذن ثنائية ؟؟؟؟.»)آ ه.

(انظر علم اللغة لوافي ١٣٦)

وقد أغرق جرجي زيدان في الظن فقال:

« إن كل أصل ثلاثي:

الأصل فيه ثنائي ــ غالبا ــ يتكون من مقطع واحد (أي حرفين) ويمثل صوتا من أصوات الطبيعة، لأن معظم اللغة مأخوذ من حكاية صوت آه !!!».

(انظر الفلسفة اللغوية ص ٩٩ ــ ١٠٠).

قال أبو عبد الرحمن:

كلمة « كل » لاتتناسب مع « غالبا »

ثم إن جرجي زيدان مثقف وليس عالما في اللغة متخصصا فنحفل باستقرائه، وجرجي لم يستوعب دراسة مفردات اللغة وربما أطلق هذه الدعوى تقليدا.

يضاف إلى ذلك أن دعوى زيدان مخرومة بمعظم مواد اللغة وحسبنا إيراد شاهد واحد من مئات الشواهد.

هذا الشاهد هو كلمة «أبى» فعلى دعوى زيدان يكون جذرها «أب»، ويكون هذا الجذر حكاية صوت يدل على الإباء.. أي الامتناع!.

وبطلان هذه الدعوى في هذا الشاهد من ثلاثة وجوه:

أولها: أننا وجدنا الحرف الثالث أصيلا لم يختلف في التصريف فاطراده دليل أصالته، ولولا أصالته لما اطرد.

وثانيها: أننا لم نجد في لغة العرب أن «أب» اسم صوت أخذوا منه معنى الامتناع بأي شكل كان حرفاها!.
وهذا يبطل وهما نقله «أنستاس الكرملي» عن بعضهم حيث قال:
«اللغة في البداية على هجاء واحد متحرك فساكن محاكاة لأصوات الطبيعة !!! إلخ.
انظر نشوء اللغة لأنستانس٢).

وثالثها: أن افتراض الثنائية في أصول السامية ــ لو صح ــ لايعني أن العربية كذلك: لأنها تميزت واستقلت.

حركات الإعـــــراب

قال الدكتور (إبراهيم أنيس):

(ولكن القدماء قد ضلوا الطريق السوي حين ظنوا أن هناك حركات قصيرة قبل حروف المد، فقالوا مثلا إن هناك فتحة على التاء في (كتاب) وكسرة تحت الراء في (كريم) وضمة فوق القاف في (يقول) ١٠هـ)

والحقيقة أن هذه الحركات القصيرة لاوجود لها في تلك المواضع، فالتاء في كتاب محركة بألف المد وحدها والراء في كريم محركة بياء المد وحدها والقاف في يقول محركة بواو وحدها.

ويظهر أن الكتابة العربية في صورتها المألوفة من وضع فتحة على التاء في «كتاب» وكسرة تحت الراء في «كريم» وضمة فوق القاف في (يقول) قد جعلت القدماء يتوهمون وجود حركات قصيرة في مثل هذه المواضع. اهـ

(الأصوات اللغوية ص ٣٩)

قال أبو عبد الرحمن:

جاءت هذه الفكرة من قول (ابن جنى):

(اعلم أن الحركات أبعاض لحروف المد واللين، وهي الألف والياء والواو فكما أن هذه الحروف ثلاثة، فكذلك الحركات ثلاث، وهي الفتحة والكسرة والضمة

فالفتحة : بعض الألف

والكسرة : بعض الياء

والضمـــة : بعض الواو

وقد كان متقدمو النحويين يسمون الفتحة الألف الصغيرة، والكسرة الياء الصغيرة، والضمة الواو الصغيرة. وقد كانوا في ذلك على طريق مستقيمة(هـ) (سر صناعة الأعراب ١٩/١ ومضى يستدل لذلك ص ١٩ — ٣٨).

معنى السذاجة أعم مما في المعجمات

الشائع اليوم استعمال ساذج بكسر الذال وليكون استعمالها عن خبرة لغوية فإنني مشير إلى أمور:

الأمر الأول : أن اللفظة معربة عن الفارسية من لفظة ساده(١) وهذه معانيها بالفارسية: غير مزين، وبسيط، وصاف، وأملس وراجف، وغير معقد، وسهل، وعادي، وخالص، وأمرد، ومقلم، وعار، وخال، وأقزع، وجاهل، وسليم، وواقف،(٢).

الأمر الثاني : أنها وردت بالكسر والفتح، ونفضل فتح الذال، لأنه الأشهر، ولأن الذال مفتوحة في الأصول الفارسية.

الأمر الثالث : أنها قديمة التعريب. ورد في الحديث الشريف أنه صلى الله عليه وسلم مسح على خفين أسودين ساذجين(٣).

والأمر الرابع : أنه يجوز لنا (أبناء القرن العشرين) أن نستعمل (الساذج) في كل المعاني الآنفة الذكر، التي نقلناها عن معجم التوبخي. ولو تنبه المصنفون في غريب الحديث إلى هذه المعاني الفارسية لما حصل بينهم خلاف في تفسير الخفين الساذجين.،،،

---

(١) المعرب للجواليقي ص ١٩٨. والألفاظ الفارسية المعربة لأدي شير ص ٨٨.. ومعجم التوبخي ص ٣٢٤.

(٢) المعجم الذهبي للدكتور محمد التوبخي

(٣) النهاية لابن الأثير مادة سذج.

١ ـ معنى و (قم)

قال شاعر أثيثية عبد الله بن حبيش:
«أنا لي ديرة وقمها سبعة الاف».

بمعنى : مقدارها وأصل الوقم من التقييم، إلا أن العوام يقولون: توقيم فجاء الوقم من هذا الجانب.

هذا معنى الوقم في لهجة العوام.

وهو في اللغة العربية بمعنى القهر والإذلال والشح. قال الشاعر:

ومـانـفـى عنك قوما أنت خائفهم
كـمـثـل وقـك جـهـالا بجـهـال
فـاقـعـس إذا حـربـوا واحـرب إذا قـسعوا
ووازن الشر مـثـقـالا بمـثـقـال

٢ ـ آفـة التعريـب

تاريخ الدولة الإسلامية وتشريعها «كتاب من تأليف المستشرقة البولونية «يوجينا غيانة ستشيخفسكا». اطلعت على طبعته الأولى طبع بيروت سنة ١٩٦٦م ولقد ساءني سوء ترجمته إذ لم تخل صفحة واحدة من عدة تحريفات وأخطاء في النحو واللغة والرسم ففي صفحة ١٨٢ فقط قالت:

«مالم يدل دليلا».
وقالت عن داود الظاهري:

«وله آراء خالف فيها الجمهور نتجت من تركه القياس وعمله بمظاهر«؟؟» الكتب«؟؟»

وذكرت من آرائه:

«ألا يقع الطلاق بلفظ الطلاق إلا إذا نوع«؟؟» به وصدق في الفتيا لافي القضاء».

وقالت:

«وإن كان حامل» والصواب حاملا.

قال أبو عبد الرحمن:

كل هذه الأخطاء في صفحة واحدة وقس عليها بقية الصفحات. والذنب ذنب المترجم المجهول.

معنى الحــــد

قال القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي:

« الحد هو اللفظ الجامع المانع».

ومعنى الحد: مايتميز به المحدود، و يشتمل على جميعه وذاك يقتضي: أنه يمنع مشاركته لغيره في الخروج عن الحد، ومشاركة غيره له في تناول الحد له.

وأصل الحد في كلام العرب : المنع.

قال الله تبارك وتعالى :

« تلك حدود الله فلا تعتدوها» البقرة ــ ٢٢٩.

وقد سمي السجان حدادا، لمنعه من يسجن، من الخروج والتصرف.

فلما كان في الحد ماقدمناه ــ من المنع ــ: صح أن يوصف بالحد.

وهذه العبارة من قولنا: «اللفظ الجامع المانع» يتناول الحد، و«حد الحد»

و«حد حد الحد».. إلى مالا نهاية له لأن اسم الحد واقع على جميعها. أ هـ».

قال أبو عبد الرحمن: كل معنى للحد ــ أورده اللغويون ــ لايخرج عن كونه منعا، أو طرفا للشيء. ولهذا قال أكثر اللغويين: الأصل في الحد: المنع.

وقال ابن فارس: «الحاء والدال ــ يعني الحد ــ أصلان

الأول : المنع.

والثاني : طرف الشيء .

« معجم مقاييس اللغة ج ٢ ص ٣»

قال أبو عبد الرحمن:

الأرجح عندي خلافا لأولئك اللغويين ولابن فارس ــ أن الأصل اللغوي «وهو المعنى الجامع» الطرف فقط.

والمنع: صفة للحد «الطرف» وليس اسما له. ووصف الحد «الطرف»، بالمنع لأنه يمنع ماوراءه عما دونه.

وحدود الله الواردة في الآية ــ التي استشهد بها المصنف ــ اسم للأطراف التي جعلها الله لمسمى شرعه إلا أن استعارة الحدود «الأطراف» للمعنويات كالشرائع تعبير مجازي. فتسمية الطرف حدا: حقيقة. واستعارة الطرف للشرع مجاز.

وتوصف حدود الله بالمنع، لأنها تمنع الفهم من مجاوزة الشرع.. فلا يلتبس الشرع بغيره.

وتسمية الحداد سجانا: مجاز «على التشبيه» لأن الحداد يشبه طرف الشي في المنع.

وتعريف الحد في اصطلاح المنطقيين: ورد على نحوين كلاهما صحيح وإنما الاختلاف في صحة انطباق الحد الاصطلاحي على مراد صاحبه وليس الاختلاف في صحة انطباق الحد الاصطلاحي على أمر موجود.

الاصطلاح الأول: الحد هو: اللفظ الجامع المانع. وهذا هو مذهب أرسطو وأتباعه «قديما وحديثا» ويعرفون بالشيئين لأن مرادهم تحديد الشيء من جميع أطرافه لتظهر ماهيته. وهذا المعنى: صحيح ــ من ناحية ارتباطه بالمعنى اللغوي لأن صفة الحد أنه يحتوي على ماوراءه ويمنع عما دونه.

وإنما الخلاف بين المنطقيين في إمكانه فهؤلاء يرون إمكان: تحصيل اللفظ الوجيز لماهية الشيء «جمعا ومنعا».

ويرى غيرهم: أن هذا متعذر في الغالب ومتحصل متعسر في النادر وعلى إمكان تحصيله فليس بالأمر الضروري لأن الغرض من الألفاظ التميز وليس الغرض منها الاستكناه.

وفي معنى هذا التعريف قول الجرجاني: «الحد: قول دال على ماهية الشيء».

التعريفات ص ٧٢ ـ

لأن معرفة ماهية الشيء: يعني معرفة حدوده. وقد درج على مذهب الشيئيين في التعريف من المسلمين: من تكلم في أصول الدين والفقه بعد أبي حامد الغزالي في أواخر المئة الخامسة وأوائل المئة السادسة راجع كتاب الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ١٤».

قال أبو عبد الرحمن:

الباجي ممن تكلم في أصول الدين والفقه في تلك الفترة. وقد عرف الحد هنا على مذهبهم ولكن شيخ الإسلام بن تيمية يرى:

أن جمهرة نظار المسلمين يقولون الحد: هو اللفظ الجامع المانع ومع هذا لايشترطون إلا التميز «الرد على المنطقيين ص ٢١».

ومعنى هذا: أنهم على المذهب الآخر مذهب الإسميين «الذي سيأتي بيانه» راجع: الرد على المنطقيين ص ١٥ وص ٢١ وص ٧٥».
قال أبو عبد الرحمن:

كيف يكون : جامعا مانعا ثم لايكون فيه سوى التميز؟.

والصواب أن نقول : جمهرة نظار المسلمين: ذهبوا مذهب الشيئيين ولم يتحصل لهم سوى ماذهب إليه الإسميون.

الاصطلاح الثاني:

تمييز الشيء عن غيره ببعض ماهيته أو ببعض صفاته، قال ابن تيمية: الذي عليه عامة الناس من نظار المسلمين وغيرهم الاقتصار ــ في الحدود ــ على الوصف المميز الفاصل بين المحدود وغيره «الرد على المنطقيين. ص ٧٥».

قال أبو عبد الرحمن:

هذا هو مذهب الإسميين ومن ذهب إلى هذا من المسلمين يسميه «رسما» ولا يسمونه حدا، لأن الحد عندهم: لايكون إلا بالجمع والمنع.

قال أبو عبد الرحمن: والصواب عندي: أن تسمية الرسم حدا تسمية صحيحة في اللغة، لأن الحد يكون بذكر بعض الأطراف و يكون بذكر جميعها وعندي أيضا: أن معاناة تحديد ماهية الشيء في لفظ وجيز تكلف لا ضرورة له.

و إنما يحصل التحديد: باللفظ الموجز، والتقسيم، والأمثلة.

وقول الباجي :

اللفظ الجامع المانع: يتناول الحد .. وحد الحد .. إلخ يعتبر جوابا لقول من قال: لو احتاج كل شيء إلى حد لأحتاج الحد إلى حد.. وهكذا.. ولو كان ذلك لوجب وجود محدودات لانهاية لها.؟

« راجع التقريب لابن حزم ص ١٨ ــ ١٩.»».

معنى العلم ومرادفاته

قال أبو الوليد:

العلم معرفة المعلوم على ماهو به، لو اقتصرنا من هذا اللفظ على قولنا العلم المعرفة لأجزى ذلك ولم ينتقض طردا ولا عكسا لكنا زدنا باقي الألفاظ على وجه البيان لمخالفة من خالف في ذلك.

وقد ترد ألفاظ الحد لدفع النقض. وترد للبيان في موضع الخلاف. و إنما قلنا

المعلوم ليدخل تحته المعلوم المعدوم والموجود.
قال أبو عبد الرحمن محمد بن عمر:

اختلف اللغويون والعلماء في تعريف العلم اختلافا كثيرا فمنهم من جعله مرادفا لعرف وهو الأكثر في أمهات كتب اللغة وقيل إنه مرادف لأدرك أو ميز أو شعر أو خبر أو تيقن، أو اعتقد أو وصل بمعنى: أن العلم الوصول إلى معنى الشيء.

وجعلوا العلم من أعلى هذه المرادفات دلالة لأنه الوصف الذي أجازوا إطلاقه على الله سبحانه. وقال آخرون معنى العلم لايحد لظهورة وكونه من الضروريات أو لكونه صعبا عسيرا. ومنهم من عرف العلم بالسلب فقال هو زوال الخفاء من المعلوم ومنهم من يتناول المعلوم في تعريف العلم ليكون شرطا له كقول الراغب الاصفهاني العلم إدراك الشيء بحقيقته فجعل حقيقة المعلوم شرطا في تفسير العلم بالإدراك ثم قسم المعلوم المدرك إلى قسمين فقال وذلك ضربان:

١ ــ إدراك ذات الشيء وهو متعد إلى مفعول واحد.
٢ والحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له. أو نفي شيء هو منفي عنه وهو المتعدي إلى مفعولين.

ومثله قول المصنف أبو الوليد معرفة المعلوم على ماهو به وقول المنادى في التوقيف والجرجاني في التعريفات العلم هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع ومنهم من يشترط عمل العقل في تعريف العلم. ففي البصائر العلم إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره.
وقد ناقشه الزبيدي طويلا في تاج العروس وقال إنه أخص من تعريف العلم قال أبو عبد الرحمن العرب أعرف بلغتهم فلنا مندوحة عن تعقيد الفلاسفة والمتكلمين ولتحديد المعنى الصحيح للعلم لغة أحب أن أمايز بين هذه المترادفات في حقيقة الوضع اللغوي لنعلم نوعية الترادف. و إليك البيان:

١ ــ **علم** : يرى ابن فارس أن المعنى الجامع لمعاني علم الأثر الذي يتميز به الشيء عن غيره معجم المقاييس ج ٤

ص ١٠٩ قال أبو عبد الرحمن هذا صحيح لأنه لم يتخلف عن جميع معاني علم والأثر الذي يتميز به الشيء يسمي علامة والشيء نفسه يسمى معلما وإذا تميز الشيء بعلامة ماسمي علما وهو بالعلامة يكون واضحا فسمي كل واضح علما كالجبل والراية.

قال أبو عبد الرحمن وعليك أن تلاحظ هنا أربعة أمور:

أولاها: أن الأصل في هذه المادة أنها اسم للأثر الذي يتميز به الشيء

وثانيها: أن هذا الأثر غير محدد بشرط فلا يضر تفاوت درجة وضوح الأثر ولكنه كلما كان أوضح فهو أولى باسم العلم والشيء الواضح يسمى مجازا علما لأن وضوحه علامته.

وثالثها: أن الأصل الوضعي للفظ علم بفتح الحروف الثلاثة وأن فعل هذه المادة مشتق من اسمها.

ورابعها: أن مايصل إلى ذهن الإنسان وحسه من إدراك العلم بفتح الثلاثة يسمى علما بكسر العين بطريق المجاز.

بدليل أن العلم بفتح الثلاثة حقيقة لغوية في الشيء الذي أعمل فيه ذهني أو حسي وليس حقيقة فيما يحصله ذهني أو حسي ولكنني سميت علمي تعلما لأنني أعملت ذهني في علم فكان اشتقاقا لفظيا وكان تجوزا في المعني وسميت ماحصله عقلي أو حسي علما بكسر العين لأنني حصلت ذلك من علمي بفتح الثلاثة فكان ذلك اشتقاقا لفظيا وتجوزا في المعني.

ولقد تجوز العرب الأقحاح الأصلاء فجعلوا العلم للأثر الواضح لأنهم سموا الجبل علما لشدة وضوحه وسموا العد عيلما لغزارته والغزارة تعني شدة الوضوح وسموا اسم الرجل علما لأن الرجل لا تتضح هويته إلا باسمه وسموا الراية علما لشدة وضوحها فكان عمل العقل والحس ومايصل إليهما لايسمى علما حتى يكون المعلوم في وضوح الجبل والراية.

والعلامة قد تكون وجودية كالفوارق بين الحمار والحصان وقد تكون عدمية كانتفاء الفارق بين شيئين. وقد تكون حسية كالمثال السابق. وقد تكون عقلية كعلمي بأن زيدا لايكون حيا ميتا في ثانية واحدة والعلامة أن النقيضين لايجتمعان.

وإدراكي لشيء مابعلامته يسمى علما وإن كان خلاف الواقع لأنه تعلم لي بعلامة مافعلمته وإنما يوصف العلم بأنه كاذب أو صادق يقيني أو ظني ضروري أو اكتسابي ..إلخ
والعامي المقلد لايكون بعمله الموافق للشرع عالما وإنما يقال عنه إنه ينقل علم غيره.

٢ ــ عرف : قال أبو عبد الرحمن:
الأصل اللغوي لهذه المادة هو التتابع فشعر رقبة الفرس يسمى «عرفا» لتتابعه وعلم بمعني عرف تجوزاً لأن تتابع الشيء يحدث العلم به كالعادة سميت عرفا لتتابعها وبتتابعها أصبحت معروفة أي معلومة.
وكالطيب سمي عرفا بفتح العين لتتابع دخانه.
ومن هذه المادة استعملت الطمأنينة وسكون النفس، لأن النفس تألف الأمر المتتابع.

قال أبو عبد الرحمن: ليس العلم أقوى دلالة من المعرفة وليست المعرفة أقل دلالة من العلم بل العلم والمعرفة كلمتان مترادفتان قوتها واحدة وغاية مايقال للتفريق بين هذين اللفظين المترادفين أن أحد معاني عرف المجازية مرادف للمعنى الحقيقي لعلم. ولافرق في الدلالة غير هذا.

٣ ــ شعر: قال أبو عبد الرحمن: الأصل اللغوي لهذه المادة هو الدقة والخفاء فالشعرة لدقتها تسمى شعرة. وأحاسيس النفس تسمى مشاعر لخفائها والأدب الفني المنظوم يسمى شعرا لأنه يجاري المشاعر فهو مجاز وراء مجاز أو لأن إدراك محاسنه الفنية من دقائق المدركات فهو مجاز وكفى.
والعلم بالأمور الخفية يسمى شعورا فيقال: شعر فلان بدبيب النملة على جسمه. ولكن لو مشى على جسمه صخلة لم تقل شعر بالصخلة لأنه لاخفاء ثم.
ثم إن الشعور علم بوجود شيء وليس علما بكنه ذلك الشيء فقد يشعر بالدبيب ولايعلم ماذا يدب أهو نملة أم قملة؟؟ فبعض حقيقة علم

مرادف لأحد معاني شعر المجازية وبهذا نقول: إن علم أقوى وأشمل دلالة من شعر لأن العلم للخفي والجلي كما أن دلالة علم حقيقة ودلالة شعر مجازية.

٤ ـ أدرك :قال أبو عبد الرحمن: الأصل اللغوي لهذه المادة هو اللحوق والوصول والأمور التي يجهلها الحس أو العقل تكون بعيدة عن مناله. فإذا نالها قيل أدركها فالعلم والإدراك مترادفان ودلالتها واحدة لأن الإدراك علم والعلم إدراك إلا أن دلالة أدرك مجازية لأن اللحوق والوصول ــ وهما معنيا الإدراك ــ للأمور المحسوسة المشخصة كإدراك

الصقر للحبارى ثم عبر عن علم العقل والحس ــ وعلمهما معنوي ــ من باب المجاز.

٥ ـ ماز :

الأصل اللغوي لهذه المادة هو الانفصال فالله فصل بين الجمل والفيل في الخلق ونحن فصلنا بينهما في العلم والذي يعلم الشيء يميزه عن غيره أي يفصله عنه إلا أن العلم أعم من الفصل لأنني قد أعلم عن الفيل عشرات الأوصاف في حين أن الفصل بينه وبين الجمل يحصل بصفتين وإذن فالتمييز ثمرة من ثمار العلم وليس مرادفا للعلم.

٦ ـ خبر :

قال الإمام ابن فارس خبر: الخاء والباء والراء أصلان فالأول العلم والثاني دل على لين ورخاوة وغزر أ.هـ

قال أبو عبد الرحمن:

قد بينا في أكثر من مناسبة أنه لايجوز أن يكون للمادة أكثر من أصل واحد.

والصواب عندي أن لهذه المادة أصلاً واحداً هو الأرض اللينة يقال لها خبراء ومن يصلح الخبراء يسمى خبيرا على سبيل الاشتقاق والخبير الذي يصلح الأرض متخصص في معرفة مايصلحها.

فسمي كل علم خبرة على سبيل المجاز ودلالة خبر مجازا في قوة دلالة علم حقيقة والفارق أن أحد معاني خبر المجازية مرادف لمعنى علم.

٧ ـ تيقن :

جعله في القاموس والتاج بمعني العلم والتحقق. وجعله ابن فارس بمعنى زوال الشك. قال أبو عبد الرحمن اليقين الصدق الذي لااحتمال فيه والتيقن والتصديق الذي لااحتمال في صدقه.

واليقين ليس مرادفا للعلم، ولكنه صفة للقطعي منه.

٨ ـ اعتقد :

قال ابن فارس : العين والقاف والدال أصل واحد يدل على شد وشدة وثوق ثم قال عقد قلبه على كذا فلا ينزع عنه.

قال أبو عبد الرحمن: ـــ

الاصطلاح على أن العقيدة محلها القلب والاعتقاد صفة للعلم إذا اعتقده القلب كما أنه صفة لكل مايعتقده القلب من عرف وعادة.

٩ ـ الوصول :

قال ابن فارس وصل الواو واللام أصل واحد يدل على ضم شيء إلى شيء حتى يعقله قال أبو عبد الرحمن: الوصول ليس مرادفا للعلم ولكنه صفة لعمل طرق المعرفة من حس وعقل وروح.

١٠ ـ أتقن :

الإتقان هو إحكام الشيء وإجادته وليس الإتقان مرادفا للعلم ولكنه صفة لعمل الباحث في الوصول إلى العلم.

« مـــادة علـــم »

قال الإمام ابن فارس : العين واللام والميم أصل صحيح واحد يدل على أثر بالشيء يتميز به عن غيره. اهـ

« معجم مقاييس اللغة ج ٤ ص ١٩. ».

قال أبو عبد الرحمن: العين واللام والميم يتعلق بمحال هي: الشخص المدرك، والشيء المدرك بالبناء للمفعول ووسيلة الإدراك، بيد أن هذا المعنى الذي أصّله ابن فارس وهو «الأثر الذي يتميز به الشيء» لايهيمن على جميع هذه المحال مما يدل على أنه لايصلح معنى جامعا وبالتالي لايصلح معنى وضعيا حقيقيا ولقد تتبعت جميع معاني علم فلم يند عني معنى الإدراك، مما يدل على أن المعنى الوضعي الجامع هو الإدراك ويكون هذا المعنى حقيقيا في كل مايدركه الحس الظاهر والباطن، لسنا نقول العلم حقيقة في الجبل أو في الراية أو في مايكون ضدا للجهل بل هو حقيقة في كل هذا بل إن هذه المادة تنتظم دلالتها الحقيقية جمهرة معانيها والمجاز في هذه المادة نادر كتسمية الشق علما.

لغـــة الخــواص

عوام نجد يسمون المرأة حرمة وهي من لغة الخاصة لا العامة وذلك الاستعمال من أحد أصلين أحدهما ــ وهو المرجوح ــ أن زوجة المرأ من محارمه ولهذا يقال: الحرم المصون. وثانيهما ــ وهو الأرجح ــ أن زوجة المرء من الغلمة لأن الحرمة ــ بكسر الحاء ــ بمعنى الغلمة فمجموعة النساء حريم وإن لم يكن محارم.

وعوام نجد يسمون الأعسر أعسم و يسمون اليد اليسرى عسماء وهذا أصالة في اللفظ عامية في الاستعمال لأن الأعسم في اللغة مقبوض الكف أو الذراع.

وعوام نجد يسمون فتحة الثوب الأمامية جيباً والجيب في الفصحى بمعنى الصدر والقلب فعبروا عن الفتحة بالجيب بعلاقة مكانية، قال الشاعر:

رب غريب ناصح الجيب

وابن اب متهم الغيب

وعوام نجد يسمون الأرض لم تمطر بالخطيطة إذا كانت بين أرضين ممطورتين وهي فصيحة وقد وجدت للشيخ عثمان الصالح تعليقا على ذلك بخطه في البصائر ج ٣ ص ٢٣٣.

و يقول الشاعر:

أعلمه الرماية كل يوم

فلما اشتد ساعده رماني

ولقد ذكر أحد الظاهريين في الحجاز أن اشتد بالشين لاتجوز وأنه استد بالسين. قال أبو عبد الرحمن: استد بالسين لها معنى قريب وهي جائزة ولكن الأرجح والأشهر اشتد بالشين وقد ذكر ذلك التوحيدي في البصائر وقال شاعر (الرولة):

مــــــد المــديـــــــد وزاع

مـــا صــح لـــي وداعـــي

قال أبو عبد الرحمن: زاع ــ هنا ــ بمعنى انقاد وليس بمعنى أسرع، كما زعم ذلك (شفيق الكمالي) في كتابه الشعر عند البدو (ص١١)

وزاع في الفصحى بمعنى جذب البعير بزمامه إلى قدام ليزيد في السير.
قال ابن عمر : ووجه الخطأ في شعر الرويلي أنه جعل فعل المطاوعة على زاع.
ولو كان فصيحا لقلنا له قل زعته فانزاع.
وإذا قلت: زع بضم الزاي فالمعنى اجذب وإن قلت زع بفتح الزاي فالمعنى اردع من وزع.

بنى بزوجته

إذا زفت المرأة إلى زوجها قيل: بنى بها وبنى عليها.

قال أبو عبد الرحمن: ولي في كلام اللغويين على هذه المسألة ثلاث ملاحظات:

أولاهن : التحقيق في تعدية (بنى) بالباء

وثانيتهن: : خطأ تشكيل حريف في (الصحاح) فات محققها الأستاذ أحمد عبد الغفور عطار

وثالثتهن : دفع توهم ابن الأثير: أن الجوهري نفى التعدية بالباء ثم استعملها.
فأما التعدية بالباء، فقد أنكرها ابن قتيبة، والأزهري والجوهري والحريري[1] وحجتهم الاستمساك بأصل الاستعمال وهو أن الرجل إذا أراد الدخول على عرسه يبني عليها قبة فيقال بنى على أهله أما بنى بأهله فلايناسب أصل الاستعمال لأنه لايجوز: بنى بأهله قبة.

(١) أدب الكاتب ص ٣٢٣.. التهذيب ج ١٥ ص ٤٩٣ الصحاح ج ٦ ص ٢٢٨٦.. درة الغواص ص ١٦٨ ــ ١٦٩.

قال أبو عبد الرحمن: التعدية بالباء فصيحة صحيحة وحجتنا أمور:ـ

الأول: السماع، ففي حديث أنس رضي الله عنه كان أول مانزل الحجاب في مبتنى رسول الله صلى الله عليه وسلم بزينب ولايجوز رفض الاحتجاج بالحديث في اللغة بإطلاق، لأن هذا الحديث قوي الطرق متعددها فقد صح عن عائشة وعروة وأنس وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم ومن البعيد حمل الطرق الصحيحة المتعددة على اللحن وهي متفقة على لفظ واحد.

وعلى فرض التسليم بأن الحديث لايحتج به مطلقا فقد ثبت في غير الحديث قال(جران العود) :

بنيت بها قبل المحاق بليلة

فكان محاقا كله ذلك الشهر

فلا تحذلق مع السماع.

الثاني: أن التعدية بالباء جائزة ولو لم تسمع في هذه المسألة ذاتها لأن (بنى) مضمنة معنى الدخول فتقول دخلت عليها إذا كانت موجودة في المنزل ودخلت بها إذا دخلتما معا ولأن (الباء) و(على) قد يتعاقبان على معنى واحد نحو أفاض بالقداح وعليها(٢).

الثالث: أننا لانسلم أن أصل الاستعمال ماقالوه حتى نتقيد به فقد يكون المعنى: أنه بنى عليها مستقبله وبنى بها بيته وقد وقد.. إلخ.

ونص على الجواز جمهور من المحدثين: كالحافظ ابن حجر، والنووي، وابن الأثير وجمهور من أهل اللغة (كابن بري، وابن جني، والزبيدي والألوسي). وأما خطأ تشكيل الحريف الذي في الصحاح فوارد في هذه الجملة قال الجوهري: والعامة تقول (بنى بأهله، وهو خطأ وكان الأصل فيه أن الداخل بأهله كان يضرب عليها قبة ليلة دخوله بها)(٣).

---

(٢) شرح الألوسي لدرة الغواص ص ١٢٩ *

(٣) الصحاح، ج ٦ ص ٢٢٨٦

قال أبو عبد الرحمن: صحة العبارة هكذا (وكأن الأصل فيه.. إلخ) بهمز ألف (كان) بحيث تصبح حرف تشبيه لأن كلام الجوهري توجيه لإطلاق العامة ولأن الكلام لايستقيم بـ(كانَ) الفعل الناقص لوجودها بعد (كان) ولم يتم خبرها.

وإليك أخيراً ماتوهمه ابن الأثير، رحمه الله، قال: وعاد الجوهري فاستعمله في كتابه(٤).

ويعني بهذا الاستعمال أن الجوهري قال: العامة تقول: بنى بأهله، وهو خطأ.. ثم قال وكان الأصل فيه أن الداخل بأهله، فقال بأهله.

قال أبو عبد الرحمن: هذا وهم، لأن الجوهري يتكلم عن خطأ العامة، ويوجه استعمالهم.. فهو يحكي رأيا وحجته، فلا تناقض في كلامه.

كهربائية وكهربية

أنكر المأسوف عليه (أنستاس ماري الكرملي) أن يقال: القوة الكهربائية وصحح قول: القوة الكهربية وحجته ثلاثة أمور:—

١. أن الكهربائية ثقيلة طويلة

٢. أن مادتها (كهربا) بالقصر لا (كهرباء) بالمد.

ولم ترد ممدودة — لافي العربية، ولا في أصلها الفارسي — ولهذا خطأ البستانيين في (محيط المحيط) و(البستان) كما خطأ الشرنوتي في (أقرب الموارد) إذ حكوها بالقصر والمد وأكد أن المعروف عند اللغويين والأدباء القصر فقط، اعتماداً على (التذكرة) لداود الأنطاكي و(المفردات) لابن البيطار في النسخ التي يعتمد عليها لضبطها، لاالمطبوعة بمصر المشحونة بالأوهام كما اعتمد على (نخبة الدهر في عجائب البر) لشيخ الربوة المتوفى سنة ٦١٧هـ، وقد وردت أيضا مقصورة في

(٤) النهاية لابن الأثير ١ ص ١٥٨

(مستدرك الزبيدي) بتاج العروس، ولم يحك المد، وأول من قال (كهرباء) ـ بالمد ـ صاحب (ظفرنامة) شرف الدين اليزدي المتوفى سنة ٨٥٠هـ.. ومحمد حسين التبريزي الحيدر آبادي المتوفى سنة ١٠٦١هـ في معجمه (برهان قاطع) وكلاهما ـ كما يقول الكرملي ـ ألف بالفارسية، فلا يكونان حجة في لغتنا.

وإذا صح أنه مقصور، فالنسبة الصحيحة أن تحذف الألف وتجعل ياء النسب مكانها، فتقول كهربي

٣. لو صح أنها ممدودة فلا يصح أن تبقى الهمزة في النسب، بل تقلب واواً فيقال: الكهرباوية(١).

قال أبو عبد الرحمن: أرجح أنه يجوز الوجهان وحجتي من وجوه: الوجه الأول: أن ورود كهرباء مقصورة لايمنع من ورودها ممدودة إذا صح النقل وقد نقلت بالمد في (ظفرنامة وبرهان قاطع) باعتراف الشيخ الكرملي نفسه ـ ومؤلفوها حجتان في لغتها الفارسية، ولولا أنها واردة في ـ لغتها ـ ماأورداها بالمد.

الوجه الثاني: أن (كهربا) بالقصر لم ترد مطلقا في كتب اللغة بمعنى (القوة المتولدة) المعروفة الآن ففي الوقت الذي عرف فيه العرب (الطاقة الكهربائية) عرفوا لفظة الكهرباء بالمد لابالقصر. والمعتبر من المعرب نطق العرب به ـ لاحالته قبل أن ينطقوا به.

الوجه الثالث: أن قلب الهمزة واواً ليس على عمومه، لأن الهمزة في (كهرباء) إما أن تكون أصلية، وإما أن تكو للإلحاق، وعلى كلا التقديرين يجوز إثبات الهمزة، ويجوز أن تقلب واوا في النسب.

الوجه الرابع: أن مجرد استثقال الشيخ لهذه اللفظة لاينفي عربيتها، لأن اللغة لاتخضع لذوق المستعربين(٢)

والخامس: أن المؤلفين في العقاقير ليسوا حجة في اللغة، وإن كانت الألفاظ دالة

---

(١) أغلاط اللغويين ص ٢٣٠ فما بعده.

(٢) الحجة في ذوق الأقحاح، بيد أن السليقة فسدت منذ القرن الثاني.

على عقاقيرهم، وإذا فلا حجة فيا اقتصر عليه الأنطاكي وابن البيطار وشيخ الربوة(٣).

الاصطفاء عرَبية فصيحة

سألنا صديق قديم عن الاصطفاء بمعنى الاغتسال الواردة في لهجة اليمنيين، ومثل لها ببيتين من الشعر، وقال الشيخ (الحضراني) باليمامة عدد ١٣٦ في ١٣٩٠/١١/٤ هـ: إن هذا الاستعمال عامي وقد أهاب هذا السائل بي وبأبي تراب الظاهري لنبدي الرأي حول هذا.

وذكر أن الشيخ محمد حسين زيدان قال: إنه لابد ضرورة أن يكون لهذا المعنى أصل في اللغة لأن اليمن لم تدخلها العجمة.

وجوابنا: أن استعمال الاصطفاء بمعنى الغسل يبدو جديدا، لأنه لم يذكر في

(٣) تعقبني صديقي الودود (محمد العيد الخطراوي) من ناحيتين: إحداهما: أن جواز قلب همزة الممدود واوا في النسب ـ إذا كانت أصلية ـ ليس على إطلاقه بل الأجود التصحيح وأخراهما: أنه يستبعد أن تكون الهمزة في (كهرباء) أصلية، لأنها ساقطة من كل تصريفات الكلمة تقول: كهربه يكهربه كهربة كدحرج.. إلخ (جريدة المدينة عدد ١٩٧٧ في ٩٠/٧/٢٤) قال أبو عبد الرحمن: جوابي للصديق من وجوه:

الأول: أنني لم أقل: إن عدم تصحيح الهمزة الأصلية في النسب هو الأجود، ولم أقل: إنه لا يجوز: إنما قلت: يجوز الوجهان، ومع القول بجوازهما فلا مجال للاعتراض.

الثاني: أن استبعاد أصالة الهمزة لسقوطها من التصريف غير وارد هنا، لأنها معربة.

الثالث: أن اللفظة معربة: وأول ماعربت: عربت اسما دالا على الطاقة الكهربائية فالأصالة منوطة بحال اللفظ عند التعريب أما اشتقاق الفعل فتصرف لاتأباه اللغة (بناء على نظرية من يجعل الأسماء أصل المشتقات، وبناء على أصل من يجوز الاشتقاق من الاسم والفعل والمصدر) مراعيا حال اللفظ عند الوضع أو الاقتراض

الرابع: أن الكهرباء اقتراض محض، وكهرب يكهرب تصرف جار على أساليب العرب في أوزانها، بيد أن هذا التصريف لايبين الأصل من الزيادة، لأن العرب لم يضعوا هذا اللفظ لكي نحكم على حروفه بأوزانهم

والخامس: أن هذا الاستبعاد لامحل له، لأن الخلاف في أمر ثابت بالنقل، ولامجال للتحذلق بعد ثبوت النقل والمنقول الثابت: أن العرب عبروا بالكهرباء لابالكهربا منذ عرفوا هذه الطاقة.

وورودها في معجمات الفرس ثابت حسبما مر آنفا

(نشر بالرياض عدد ١٧٠٤ في ٩٠/١٠/٢٥).

معجمات اللغة، ولكن ليس كل ماكان حديثا في استعماله يكون دخيلا لأن اللفظة تتوسع دلالتها بحكم معناها العام، وقد نص ابن فارس في المقاييس على أن الصاد والفاء والواو أصل واحد يدل على خلوص من كل شوب، ولاريب أن التي تصطفى يخلص جسمها من كل شوب، واصطفاه في اللغة بمعنى جعله صافيا من الشوب، والمجاز الذي يذكره الزمخشري وغيره من هذا الباب، وأكثر المجاز يكون بناء على تجدد حالات مندرجة تحت المعنى العام فيكون الاستعمال جديدا ويكون الأصل قديما، وماصح أصله صح فرعه.

(شروى من يسمع)

.....

من يتهيب الإخلال بالفصاحة ـــ عندما يأخذ بناصية البيان ـــ لاأخاف عليه اللكنة والعامية عندما يمدح غيابا ويقول: كلهم شروى من يسمع، أي كلهم مثل هؤلاء الحاضرين لأن هذه الجملة صحيحة فصيحة في تركيبها ومفرداتها ـــ ولاذنب لكلمة شروى إلا أنها ترد في الشعر الشعبي، تقول (عليا) حبيبة أبي زيد الهلالي:-

يـاركب ياللي من عقيل تقللوا

على ضمر شروى الجريد النحايل

ويقول بركات الشريف:ـــ

اما سمج استسمجك عند شانيك

ويفر من فعله صديقك وشرواك

قال الظاهري أبو عبد الرحمن:ـــ

لغة الفصحاء الأقحاح حق لانعدل عنها وإن تفوه بها أصحاب السانية وهم أشد عامية من حميدان الشويعر، فماذا عند الفصحاء.؟.

ورد في الحديث الشريف في باب الصدقة: (فلا يأخذ إلا تلك السن من شروى إبله) وقد استعمل القاضي شريح هذه الكلمة، وقال الراجز:—

(مافي اليآيىء يؤيؤ شرواه)

قال أبو عبد الرحمن: الأصل في واو الشروى الياء، ووجه المجاز فيها: أن الشروى بمعنى الشيء المشترى، والشيء قد يشتري بمثله، لهذا قيل للمثل شروى.. ولايهمنا بعد ذلك قلة استعمال الفصحاء لهذه الكلمة في شعرهم ونثرهم على أن المولدين استعملوها. قال الشاعر الغزي يمدح الأستاذ أبا إسماعيل من رؤساء أذربيجان:

فمحا من الظلماء شروى ماحما (م) الأستاذ من ظلم الزمان الجافي

وقال الغزي أيضا:—

ولذلك يزدحم الورى في بابه

شروى ازدحام الحب في الرمان

وقال سبط ابن التعاويذي:—

أبلج صلت الجبين ماولدت

شرواه أم العلى ولاتلد

إنني أدعو إلى إحياء هذه الموؤودة العريقة التي لحاها استعمال العامة لها.

الظل والفيء

قال الباحثون في اللحن: الظل مانسخته الشمس، والفيء مانسخ الشمس، ولهذا لايكون الفيء إلا بعد الزوال، وسمي فيئا لأنه ظل فاء عن جانب إلى جانب، فأما الظل فمن أول النهار إلى آخره، لأن معنى الظل الستر والعامة تسمي الفيء ظلا ولا تفرق.

ويستدل هؤلاء الباحثون في المفارقة بقول حميد بن ثور:

ولا الفيء من برد العشي يروق

قال الحريري: ويقولون لذرى الشجرة فيء الشجرة، والصواب ظل الشجرة كما في حديث أبي هريرة: إن في الجنة لشجرة يسير الراكب في ظلها مئة عام.. الحديث.

وقال أبو الهيثم: الظل مالم تطلع عليه الشمس، والفيء لايدعى فيئا إلا بعد الزوال إذا فاءت الشمس أي رجعت إلى الجانب الغربي، فما فاءت منه الشمس وبقي ظلا فهو فيء، والفيء شرقي والظل غربي وإنما يدعى الظل ظلا من أول النهار إلى الزوال، ثم يدعى فيئا بعد الزوال إلى الليل».آهـ

«انظر تقويم اللسان لابن الجوزي ص ١٦٥.. واصلاح المنطق لابن السكيت ص ٢٢٠ ــ ٢٢١ ودرة الغواص للحريري ص ١٢ وص ٩٢ ــ ٩٤.. وأدب الكاتب ص ٢٣ ــ ٢٤ وفصيح ثعلب ص ٩٥.. وتاج العروس ج ٧ ص ٤٢٥».

قال أبو عبد الرحمن:

كلمتا الفيء والظل ــ من ناحية الوضع اللغوي ــ تختلفان. قال الإمام ابن فارس: «الظل أصل واحد يدل على ستر الشيء» «معجم مقاييس اللغة ج ٢ ص ٤٦١».. وقال «الفاء والهمزة مع معتل بينهما كلمات تدل على الرجوع» «معجم مقاييس اللغة ج ٤ ص ٤٣٥».

ولكننا لانمنع من تسمية الظل فيئا، والفيء ظلا لأمر واحد، هو أن الفيء معنى مجازي للظل وسبب تسميته فيئا أن الشمس فاءت عنه إلا أن العرب غفلوا عن سبب التسمية وسموا كل ظل فيئا، والتوسع في الاستعمال بمثل هذا لامشاحة فيه، يضاف إلى هذا أن الفيئة بمعنى الرجعة، فليكن مارجع إليه الإنسان فيئا، ويضاف إلى هذا من ناحية ثالثة أن الشجرة وغيرها ترجع إلى من يستظل تحتها بالستر والوقاية.. إلخ فلنسم ذراها ــ لهذا الرجوع ــ فيئا.

وإذن فيجوز تسمية الظل فيئا بإطلاق، وليس ذلك لحنا، ولايختص العوام بهذا الاستعمال وهذا النوع الذي غلطوه يتعلق بمضمون اللفظ ومثله يكون بعيداً عن العامية مادام المجاز باقيا ومستعملا.

١ ــ فروق وكليات

كل نعش يسمى سريرا ولكن ليس كل سرير يسمى نعشا، لأن السرير لايسمى نعشا إلا إذا كان عليه ميت.

وكل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير يحرم أكله، ولكن ليس كل ماحرم أكله من السباع والطير لابد أن يكون ذا ناب أو مخلب وكل ماعلمته بحسك أو عقلك فهو موجود ولكن ليس كل مالا تعمله بحسك أوعقلك يكون غير موجود.

وكل من قيل القول قوله في الخصومة لترجح الدعى بجانبه ــ فاليمين يمينه، ولكن ليس كل من حلف يكون القول قوله.

٢ ــ وفي سماجاتهم ملاحات

قال أبو حيان في الامتاع والمؤانسة عن الصاحب عن عبادة:

إنه يخرج في أصحاب السماجات، وقد ظن مخرجا الكتاب وكثيرون غيرهم أن السماجات التي عناها أبو حيان جمع سماجة بمعنى قباحة، بيد أن مصطفى جواد ــ رحمه الله ــ استدرك ذلك عليهما وقال:

إن السماجات مصطلح فني يطلق على حكاة هزليين مضحكين أي ممثلين يعتمدون في فنهم على برقشة ملابسهم وغرابتها، وغرابة حركاتهم. عرفوا بهذا الاسم منذ أوائل القرن الثالث للهجرة، وفيهم يقول عبد الله بن المعتز:ــ

تــمــيــل في رقــصــهــم قــدودهــم

كما تـشـنـت في الـريـح سروات

وركــب الــقــبــح فـوق حـسنهـم

وفي ســمــاجــاتهــم مـلاحـات

قال أبو عبد الرحمن:

لسـنـا نـفـضل المحافظة على هذا المصطلح، ونفضل عبارة «ممثلين» على عبارة «أصحـاب الـسـمـاجـات» لأن الـمـمثل قد يسمج في حركة من حركاته ولكنه يستملح في عين الناظر لهذه السماجة، فالعبارة غير مستساغة ذوقا.

قل ولا حــــرج

ثـمـة ألـفـاظ عربية صحيحة فصيحة يتحاشاها الكتاب خوفا من عاميتها لأن العامة تستعملها ونحن ندعو الكتاب إلى إحيائها دون تثريب.

* زريبة الغنم أي حضيرتها.

* اللبن الخاثر بمعنى الغليظ.

* الـعـد الـذي لـه مـادة غـزيرة من الماء ويسميه العوام هداجا، وفي شقراء مكان اسمه: باب هداج.

قال السكيني يمدح محمد بن رشيد:

هــــداج تيا اللـــــي يـــــذكـــــر

لاحــال المحـل شـــربـــه قــراح

* إذا ضرب المجـنـون المربـوط برجـله الأرض بسرعة قيل فلان يردي وإذا رقص قالوا فلان يردي ويردح.

وهذه فصيحة اللفظ عامية المعنى لأن الرديان ضرب من المشيء في سكون قال الأصمعي:

إذا عدا الفرس فرجم الأرض قيل ردى «البصائر والذخائر للتوحيدي ج ١ ص ٢٤ ــ ٣٥.

* فلان لغف الذبيحة بالسكين هذه فصيحة اللفظ عامية المعنى لأن اللغف ــ كما قال الكلابي ــ الأكل بالشفة.

الزبيل: لمست أعرابية يحتج بكلامها كف أبيها فألفتها خشنة فقالت:

هــذه كــف أبــي خــشنهــا

ضــرب مسحــاة ونقــل بالـزبيـل

وجمع الزبيل زبل-زبلان.

* قولوا في الجرائد والمحافل: فلان نشبة ــ الله ينشب فلان ــ فلان نشب في الحلق فهذا استعمال يشع فيه نور الفصاحة.

قال أبو حيان التوحيدي في شرح معنى: عضلت الحامل ــ بتشديد الضاد ــ:

نشب ولدها في بطنها صار كالنشاب في ولوجه ولصوقه.

قال أبو زيد الطائى:

فـلا تـك عـنـدهـا حـلواً فتلحس

ولا مـرا فـتـنـشـب في الحـلـوق

* الفوطة

استعمل الفوطة القاضي على بن أبان الطبري..

* الطلي ولد الضانية قال التوحيدي:

سمي طليا لأنه يطلى في رجله بخيط.

* الطَّلِيِّ ولد الضانية. الطَّلى ــ بتشديد الطاء وفتحها ولد الظبى. الطُّلى ــ بتشديد الطاء وفتحها ــ صفحة العنق. الطِّلى ــ بتشديد الطاء وكسرها ــ شيء يقام على شاربه الحد الشرعي.

الرفيق الأعلى

هذه الجملة (لحق بالرفيق الأعلى) شهادة للميت بالجنة، ومذهب أهل السنة والجماعة أنه لايجوز الشهادة لأحد بجنة ولانار إلا من شهد الله له بذلك على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم وإنما يرجى للمحسن الثواب ويخاف على المسيء العقاب، وبعض الكتاب يطلقون جملة (الرفيق الأعلى) على الله سبحانه وتعالى وهو إطلاق نقله اللغويون وقد خطأه الأزهري في التهذيب وصححه غيره.

وأصح الأقوال في تفسير (الرفيق الأعلى) أنهم أصحاب عليين من الأنبياء والصديقين والشهداء ولهذا فلا يجوز لمن صح عنده هذا المعنى أن يقول: لحق بالرفيق الأعلى على سبيل الخبر الحقيقي المحض) والبرهان على صحة هذا المعنى أمور أولها أن فعيلا ترد في اللغة بمعنى الجماعة.

وثانيها: رفيقا وردت بهذا المعنى في القرآن الكريم في قوله تعالى (ومن يطع الله ورسوله فأولئك إلى قوله: وحسن أولئك رفيقا.

وثالثها: أن الرسول صلى الله عليه وسلم تأول معنى الآية في قوله عند وفاته ــ صلى الله عليه وسلم، وبأبي هو وأمي:ــ بل الرفيق الأعلى.

ورابعها: أن بعض الروايات: بل الرفيق الأعلى في الجنة وهذه زيادة تفسير.

وخامسها: حديث: واجعلني من الرفيق.
فكلمة (من) زيادة تفسير.

وسادسها: أن الرفيق لم تنقل بتوقيف على أنها صفة لله سبحانه في غير دعاء الرسول: بل الرفيق الأعلى ومافي معناه وقد دلت القرائن على أن المراد الأنبياء والصديقون والشهداء، فصح أن كلمة رفيق ليست من صفات الله.

مادة عـــــبر

لماذ اسميت أخلاط الطيب «عبيرا»؟

قال الإمام «ابن فارس» عن مادة عبر العين والباء والراء: أصل صحيح واحد: يدل على النفوذ والمضي في الشيء. اهـ.

معجم مقاييس اللغة ٤/٢٠٧
وحكم ـــ رحمه الله ـــ بأن العبير شاذ عن هذا الأصل (انظر المقاييس ٤/٢١٠)
قال أبو عبد الرحمن ـــ عفا الله عنه:
لاشذوذ هنا ألبتة، لأن العبير شذاه ينفذ في الأنوف، ولهذا سميت أخلاط الطيب عبيرا، ولاأعرف كيف فات (ابن فارس) ذلك وهو القائل عن العبرة:

سميت عبرة لأن الدمع يعبر: أي ينفذ ويجري ١اهـ (عن المقاييس ٤/٢٠٨)
قال أبو عبد الرحمن: كذلك العبير يعبر لأنه ينفذ ويمضي.

والعامة في نجد تسمى السدر (عبر يا) بكسر العين وفي الفصحى قال ابن فارس: العبري ضرب من السدر ينمو على شطوط الأنهار، والشط يعبر و يعبر إليه ١٠اهـ المقاييس ٤/٢٠٨ ـــ ٢٠٩)
قال أبو عبد الرحمن:

للعامية هنا وجهان :

أولهما: أنهم كسروا العين والفصيح رفعها.

وثانيهما: أنهم وسعوا الاستعمال فشملوا كل سدر ولم يخصوه بما ينبت على الشط.

وتعليل ابن فارس لتسمية السدر عبر يا بكون الشط يعبر و يعبر إليه تعليل ناقص:
والأتم أن يقال: سمي بعض السدر عبر يا لأنه ينبت على الشط وشط النهر عبر و سمي عبر يا لأنه يعبر و يعبر إليه.

لماذ سمي غير المختون معبرا؟

الغلام الذي لم يختن يسمى معبرا بضم الميم وفتح العين والباء.

قال الأزهري: غلام معبر إذا كاد يحتلم ولم يختن
« التهذيب ٢/٢٧٩ »
و يرى ابن فارس أن هذا المعنى شاذ عن الأصل قال:

ومأأدري ماوجه القياس؟ (المقاييس ٤/٢١٠)
قال أبو عبد الرحمن: الأصل ــ كما قال ابن فارس ــ النفوذ والمضي، والغلام غير المختتن عبر حالة الاحتلام قبل الختان. أي نفذ من حالة الاحتلام ومضى إلى حالة غيرها فسمي معبرا!.

التحر ير بمعنى الكتابة

قال أبو عبد الرحمن:

اطلعت على كلمة نشرت بـ«المدينة» عدد ٤٢٥٦ في ١٣٩٨/٤/٢٦هـ بقلم أستاذنا العلامة «أبي تراب الظاهري» يقول فيها:
الأستاذ «أحمد محمود» رئيس كتبة «المدينة»، ولا أقول: رئيس تحر يرها، لأن التحر ير لايعني مايعنون. أ.هـ.

قال أبو عبد الرحمن:
شيخنا «أبو تراب» لايؤخذ بجر يرة الوهم، أو الجهل أو العجز، إذا حقق ودقق ولو أظهر «موزونه» أسفارا يطالعها الناس، لكان المعاصرون عيالا عليه في التحقيق. ولكنني أخشى أن يكون شيخنا «أبو تراب»: أصدر هذه الفتوى اللغوية ارتجالا دون بحث. كما ارتجل شيخنا «حمد الجاسر» إباحة «جيم جدة» مثلثة، وقد أبى «القنديل»: إلا أن تعيش على الضم فوق صدره، وأحضانه.

و إن المتكاسلين عن البحث سيكونون سراعا لأخذ فتواه، لأن قوله المجرد حجة إذا تقاعس الباحث عن النهز معه من معينه.

قال أبو عبد الرحمن:

ولقد تناولت أدنى كتاب في اللغة فوجدت المقتضى لتسمية الكاتب محررا، والكتابة تحريرا، ولم أجد المانع.

ولايجوز التحريم ـ كما يعلم شيخنا ـ إلا بتخلف المقتضى ووجود المانع معا. والمقتضى ـ هنا ـ: أن التحرير من الحرية، والمفترض في أهلية الكاتب أنه يحرر البحث من عبودية الوهم، والاختلاط، والغموض والنقص والفضول، فجاز أن يسمى الكاتب محررا ـ بالبناء للفاعل ـ وأن تسمى حرفة الكتابة تحريرا، وأن يسمى المكتوب محررا ـ بالبناء للمفعول ـ ...

قال أبو عبد الرحمن:

وقد درج العلماء على أخذ أسماء بعض مؤلفاتهم من هذه المادة؛ فسموا المحرر «والتحرير». واشترط في علمي «الجدل» و«القضاء»: تحرير الدعوى كتابة، ومشافهة ، واشترطوا تحرير محل النزاع، ووصفوا بعض المباحث بأنها غير محررة. وشيخنا ـ حفظه الله ـ: يعرف أن سمة اللغة في مجازها إذا صحت علاقة التجوز، فإذا صحب العلاقة المجازية سعة الاستعمال على ألسنة العلماء والبلغاء كان لذلك حكم اللغة المنقولة. هذا هو المقتضى.

فإن كان عند الشيخ مايمنع فنرجو أن يتفضل مشكورا، لنتلافى لحنا يدور على ألسنتنا ولاتكع عنه أقلامنا، ونرجو أن يطارحنا الثناء بثناء، والإكبار بإكبار، لتبقى القلوب عامرة بالود.

وإن لم يكن عند الشيخ مايمنع فالانقياد للحق أحق؛ وأنا في هذه العجالة عدوت طور التلميذ المتلقي إلى طور الند المعارض.

وفي الحقيقة فأنا لاأزال تلميذه الأصغر ـ رغم ماشأيته به من احديداب في الظهر، وتقوس في المرفقين، وإعياء في الركبتين، مع شعيرات بيضاء تتألق في الفودين والعارضين.

تعقيب الشيخ أبي تراب

قال أبو تراب أبى خليلنا الوديد، الفاضل اللوذعي، أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري إلا أن يجدد بنا العهد و يصل لنا الحبل و يتحف القراء وهو في تنوفة نائية من أعماله. بسبائك اللجين من أحاديثه وأقواله أو هي أسجاع الحمائم. وهديل الورق على غصون الأيك. ولئن أنذرت ماوخط فوديه وعارضيه من الشيب فإننا نتعلل بأبيات قالها إمام أهل الحديث الذاب عن سنة سيد الخلق خناق كل مقلد على وجه الأرض ابن حزم الأندلسي:

وسائل عما بدا لي من العمر
وقد رأى الشيب في الفودين والعذر
أجبته ساعة لاشيء أحسبه
عمري سواها بحكم العقل والنظر
فقال لي كيف ذا.؟ فلقد
أنبأتني أشنع الأنباء والخبر
فقلت إن التي قلبي بها علق
قبلتها قبلة يوما على خطر
فما أعد ولو طالت سني سوى
تلك السويعة بالتحقيق من عمري

وهنيئا لأبي عبد الرحمن الحميم بشعيرات بيض أرسلن خيوط الصبح المنير أسفر عن جهاده في سبيل المعرفة وانشق عن ثمرات أينعت له وهو يهدبها وحنيني إليه دائم متواصل وشوقي نحوه مرسل فلا يخشين مني مايكدر هذه الألفة وقد استقرت بين الجوانح وعمرت بها حماطة الجلجلان على بعد المزار وتنائي الديار فإن انتابت منه جفوة فعذيره الانغماس في لجج البلديات وسلوتنا الذكرى الحسنة

احلولت لنا والتمني العارم لو يزور ساعة ويهجر عاما وهاهوذا يعود فيطالبنا بما طالب وامق قبله إذ قال:

فقارضني إذا ماعتادني طرب
وجدا بوجد وسلوانا بسلوان

أما ثناؤه علي فهو به أولى وأجدر وأحرى وأزهر وما مثلي إلا كما قال الحافظ العسقلاني:

فأنا المسيكين الذي أيامه
ولت بأوزار غدت متواترة

وأين أنا من التحقيقات التي يشير إليها صاحبي ليكون ذوو نشدان المعرفة عيالا وقد كل عزمي وفلت همتي وركد ذهني وبت ضجيج الأحزان حين فر مني كل طير ربيته مقفوصا وكأني أنا المعني بقول الشاعر قبل أن أبلغ السن التي نعتها الزمخشري في مقدمة الكشاف بدكاكة الظهر:

وهت عزماتك عند المشيب
وما كان من حقها أن تهي
وأنكرت نفسك لما كبرت
فلا هي أنت ولا أنت هي
وإن ذكرت شهوات النفوس
فما تشتهي غير أن تشتهي

وأما ذهاب وهله إلى أني ربما ارتجلت عدم تسويغ لفظة التحرير دالا على الكتابة ذاتها فلعمري إنه لترجم أخطأ فيه صاحبي الإصابة فراح ينتضي الحجج لجداله ولم يحاذر أن تفرك وتعرك ولكن لكل أكولة مرعى فإذا انبلج الحق ووضح البرهان ركب هو ناقته وانشعب وعلم أن دعواه كاذبة والعياذ بالله:

فإن فطنتم للحن القول بان لكم

صدقي وذلكمو طلعي على رطبي

وإن شدهتم فإن العار فيه على

من لايميز بين العود والخشب

ذلك لأن تحرير الدعوى عند الفقهاء معناه أيضا تخليصها من الشوائب الباطلة والمحرر أيضا من الكتب هو الذي خلصه صاحبه من الزيادات مقتصرا على اللب وكذلك تحرير المسائل وكل ذلك لايعني الكتابة أصلا وإنما يعني التقويم والتحسين والتخليص والتجويد والعوام هم الذين يستعملون التحرير بمعنى الكتابة وليس ذلك في شيء من كلام العرب وقد سبق أن كتبنا في حلقة ماضية (نشرت بتاريخ ٩٨/٥/٥هـ) جواب هذه المسألة قبل أن نطلع على ماعارضنا به الصديق الحميم وإني إياه أدعو للرجوع إليها للاقتناع فهو ليس ممن يسارعون إلى الأخذ بقولي حجة دون برهان وهذه خلة حميدة وصبغة مجيدة حرم منها المقلدون ثم هذا مانع قوي إن كان أخي يأخذ بالدلالة اللفظية والمجازات التي استعملها العرب أما إذا ساغ في مذهبه التوسع فمعنى الاقتضاء قائم عنده يندرج تحته كل استعمال حديث للفظ عربي قديم للمعنى الجديد بعلاقة تربطه بأصل الاشتقاق فافتح باب المجاز إن شئت لترى للمتوسعين في ولوجه ركضا ورحضا وكرا وفرا ولزا وهزا والله في عونك ياأخي.

تعقيب أبي عبد الرحمن

قال أبو عبد الرحمن: لو تمسكنا بالمعنى الوضعي وحده: لأفلست اللغة العربية، وعجزت عن استيعاب التعبير عما عرفه العرب بالحس أو العقل.

والمعنى المجازي: يدل عليه اللفظ دلالة تضمن أو لزوم وهذا المعنى المجازي: منقول عن العرب: قبل فساد السليقة.

وهذا النوع هو جمهرة اللغة العربية، إذ كل لفظ مستعمل: تجد له عشرات المعاني، وليس فيها مايدل بالمطابقة سوى معنى واحد، والبقية مجاز.

وهذا النوع من المجاز حجة عند شيخنا وثمة نوع ثالث وهو معنى مجازي: لم ينقل استعماله عن العرب، ولكن التجوز في استعماله: جار على أساليب العرب والمقياس لصحة هذا التجوز:

أن تكون له علاقة مجازية صحيحة تقرها أصول البلاغة العربية كتسميتنا الحبالة (فزاعة)، لأن العصافير تفزع منها وكتسميتنا القليل (شمامة)، لأن أقل آثار القليل: أن يكون مشموما وإن لم يكن فيه شبع، وكوصفنا الانحناء بالتقوس — مع أن قاس بمعنى : قدر لأن (القوس) يقدر بها في النبذ، وهي منحنية. و(القوس) اسم للصومعة، وبيت الصياد وقد روعي في ذلك الانحناء.

ومن شرط صحة الاستعمال المجازي: أن يكون مضمونا لصيغة على وزن الصيغ المستعملة في لغة العرب، فإن اللفظ يدل بمعناه: كما يدل بصيغته فالصيغة تضيف إلى المضمون معنى آخر: كالمبالغة، والتكثير، والتحقير.. إلخ.

فلا يجوز أن نضلل استعمالا جرى على قواعد العرب وأساليبها مادام أن المجاز عمل عقلي، لانقلي وإنما المهم: أن نعرف: هل هذا المعنى المجازي حديث الاستعمال أم قديمه..؟

ولايضير اللغة: أن يتوسع الناس في ذلك — ركضا، ورحضا، وهزا، ولزا — إذا كان ذلك مباحا لهم.

ولو منعنا ذلك: لحجرنا واسعا، وكنا كذلك الأعرابي الذي دعا لنفسه ولرسول الله — صلى الله عليه وسلم — وقال: ولا ترحم معنا أحد.

والحمد لله الذي جعلنا من لغتنا في سعة.

والإنطلاق وفق القاعدة: غاية اليسر، والانضباط معا. فإن كان شيخنا، أبو تراب، لايرى هذا النوع من الاستعمال حجة: فأنا أراه حجة بما أسلفته من برهان.

وهذا هو اختلافنا في التأصيل.

أما مناقشة شيخنا في التفريغ: فينطلق من قوله:
التحرير بمعنى الكتابة استعمال العوام، اهـ. أي أنه تجوز لم ينقل عن العرب.

قال أبو عبد الرحمن: بل هو تجوز منقول عن العرب.

رواه الأزهري في التهذيب عن الليث. وتناقله اللغويون كالزمخشري في الأساس، والفيروز آبادي في القاموس، وابن منظور في اللسان، ونص الزبيدي في المستدرك: على أنه من المجاز.

واذا فيلزم شيخنا القول به على أصل مذهبه في الاحتجاج بالنوع الثاني من استعمال اللغة.

قال أبو عبد الرحمن: وربما احتج الشيخ بأن مانقله الأزهري عن الليث: يعني وصف الكتابة بالتحرير ولايعني تسميتها بذلك.

وحينئذ أقول:
إن الوصف روعي في التجوز، ومن الوصف انتقلوا إلى التسمية توسعا في الاستعمال.

قال «الزبيدي الحسيني»:
تحرير الكتاب: تخليصه بإقامة حروفه، وتحسينه بإصلاح سقطه .أهـ.

فإقامة الحروف: هي الكتابة.

قال أبو عبد الرحمن: ومن هنا يتلخص التالي:

١ ــ أن وصف الكتابة بالتحرير أمر لم يخالفني فيه الشيخ، وإنما خالف في التسمية.
٢ ــ أن الانتقال من الوصفية إلى الاسمية باب واسع في اللغة.
فكثير مايكون الوصف العارض اسما ثابتا تستتبعه أحكام تتعلق بالنحو.
٣ ــ الاستغناء بالتحرير عن الكتابة ــ وإن كان على سبيل الوصف ــ منقول عن العرب.

٤ ـ أن الانتقال من الوصف إلى الاسم يكون بغلبة الاستعمال وقد غلب في الاستعمال التعبير بالتحرير عن الكتابة، لأن التحرير: كتابة. وزيادة.
والبحث لايكون محررا إلا بعد كتابته.

٥ ـ أن التحرير بمعنى الكتابة صار عرفا سائدا عند الكتاب والمنشئين والعلماء، فصار مصطلحا لغويا لاينسف بجرة قلم.

٦ ـ أن الأصل ـ فيما نقله الأزهري عن الليث ـ استعمال الفصحاء، إذ المقصود فيما تدون المعجمات: النقل عن العرب.

وإن وصف الكتابة بالتحرير، ثم التسمية بذلك معنى لم ينقل عن الدوبيت، أو الكان كان، أو القوما، أو النبط، أو الزجل، أو المواليا.

وإنما نقل عن رواة اللغة، والكتاب، والبلغاء، والعلماء، فحمل أولئك على الفصاحة: أولى من حملهم على العامية واللحن، وشكراً لشيخنا «أبي تراب» الذي جعل لنا من تحقيقه سبباً، ومن أفاويقه نسباً.

مــــادة وقــــع

١) أصل الوضع العربي لمادة (وقع):

قال الإمام (ابن فارس): (الواو والقاف والعين أصل واحد، يرجع إليه فروعه يدل على سقوط شيء ـ ١هـ) (معجم مقاييس اللغة ١٣٣/٦ ـ ١٣٤)
قال أبو عبد الرحمن: ربما وجدت معان لمادة (وقع) يتبادر إلى الذهن أنه لاعلاقة لها بالسقوط.
مثال ذلك (الوقع) اسم للمكان المرتفع من الجبل، إلا أن مثل هذه المعنى يعود لمعنى السقوط بطريق المجاز، وقد أعاد (ابن فارس) اسم المكان المرتفع لمعنى السقوط بقوله: (فكأنه يسمى به ـ أي بالوقع ـ لأن الذي يعلوه يخاف أن يقع منه آهـ) (المقاييس ١٣٤/٦)

وهذه الإعادة هي ماعبر عنه ابن فارس بقوله:(يرجع إليه فروعه).

٢) علاقة الاصطلاح العربي بالأصل الوضعي:

قال (الزبيدي): والإيقاع من إيقاع ألحان الغناء، هو أن يوقع الألحان ويبينها تبيينا. هكذا هو في اللسان والعباب وفي بعض النسخ (ويبنيها) من البناء .اهـ)

(تاج العروس ٥٤٨/٥)

قال أبو عبد الرحمن: ولايهمني هنا دقة الاصطلاح أو صحته، وإنما يهمني وجه ارتباطه بالوضع الأصلي لمعنى (وقع)

ووجه الارتباط أن الوقع ــ في مجاز اللغة ــ بمعنى الصوت الذي يحدث من ضرب شيء بشيء.

قال (الزبيدي)

(يقال: سمعت وقع المطر. وهو شدة ضربه الأرض إذا وبل. وكل ضرب يابس، فهو وقع. اهـ)

تاج العروس ٥٤٧/٥)

ووجه المجاز: أن الصوت حدث من سقوط شيء على شيء فسمي الصوت وقعا.

ولهذا سميت المطرقة وخشبة القصار ميقعة.

٣) أوهام بعض الباحثين في المصطلح العربي :

قال الأستاذ (محمد العياش):

(الإيقاع في اللغة: اتفاق الأصوات وتوقيعها في الغناء. هذا كل مانجده في المنجد ــ في تعريف الإيقاع.

وهو ــ كما ترى ــ تعريف أقل مانصمه به أنه ناقص غامض) اهـ.

ثم مضى مسترسلا في نقد هذا التعريف (انظر نظرية إيقاع الشعر العربي ص ٣٩).

قال أبو عبد الرحمن: مانقله العياش عن المنجد: إنما هو تعريف مؤلف المنجد للمصطلح الفني، وليس هو التعريف اللغوي.

ثم إن اللغة ليست محصورة في المنجد، وإنما المنجد كتاب مبسط كثير الخطأ والوهم، ولايعتبر من مراجع الباحث اللغوي المتخصص.

وقال (مجدي وهبة):

الإيقاع: الكلمة مشتقة أصلا من اليونانية ــ اهـ)

(معجم مصطلحات الأدب ص ٤٨١)

قال أبو عبد الرحمن: لاأعرف وجه هذا التعسف في الرد إلى رطانة اليونان مع أن المادة عربية فصيحة ووجه الاشتقاق منها لاغبار عليه ــ كما ذكرناه آنفا.

مــادة كــــع

١ ــ دلالتها: تستعمل في الجبن والعجز والضعف، قال الليث، الرجل الكع الذي لايمضي في عزم ولاحزم ــ وقال ابن المظفر: هو الناكص على عقبيه ــ وقال أبو زيد: كع الرجل عن الأمر إذا أراد أمراً ثم كف عنه مكذبا عند قتال أو غيره.

ورجل «كع الوجه» : رقيقه، ولايقال لغير الوجه ذكر ذلك الأزهري عن ابن حبيب عن ابن الأعرابي.

وفي تعديتها تستعمل بمعني التجبين والتخويف والردع، والتحبيس والتنحية. والتكعكع الارتداد هيبة والإحجام والتأخر إلى وراء ــ وكعكع في كلامه بمعنى تحبس ــ وكاع عن الشيء: عجز عنه ولايزال عوام الشام يقولون: كعيت في إقناعه بمعنى عجزت وأكعه الفرق إذا حبسه عن وجهه.

ب ــ **الأصل الجامع:**

قال ابن فارس: إن هذه المادة أصل صحيح يدل على حبس واحتباس قال أبو عبد الرحمن: إن هذه العبارة القصيرة الوجيزة ثمرة جهد لايشكره إلا من يقدرون تبعة البحث ومساعي هؤلاء الأئمة

لأنه استقرأ معاني المادة قبل أن يذكر المعنى الجامع، ولاشيء من معاني هذه المادة يصلح أصلا غير الحبس والاحتباس ولاشيء من معانيها يشذ عن هذا الأصل بإطلاق ولكن يوجد من هذه المعاني ماكان دخوله في الأصل من باب اللزوم كالعجز الذي هو نتيجة للحبس أو من باب دلالة معنوية بعيدة كقولهم رجل كع الوجه بمعنى رقيقه، فإن رقة الوجه تقتضي احتباسا بدلالة معنوية لم ينص عليها اللغويون، ولكننا نقفوها بالظن، فنقول: إن الوجه الرقيق يحتبس ماؤه معه من النظرة الحريصة فتعلوه حمرة الخجل

وأنا ألمح وجوها شاعرية لاتقوى على خزر العيون، فيحبسهاعن انطلاقها الطبيعي شيء من الخفر والحياء، فتفسير الكع بالرقيق ليس من التفسير بالمرادف، وإنما هو تفسير بدلالة معنوية تكون نتيجة للرقة.

٣ ـــ المعنى الوضعي: يترجح عندي: أن المعنى الموضوع أصلا لهذه المادة ارتدادك عن شيء أقدمت عليه أو انحباسك عنه على أن يكون هذا الارتداد فجأة وأن يكون لطارىء مايدخل في دلالة الخوف والهيبة فمن أقدم على قتل إنسان يحسبه عدواً ثم ارتد عنه إما لفرط شجاعته وإما لأنه رحمه وإما لأنه خاف الله في قتله، وإما لأنه بان غير عدو له، فإننا نسمي هذا الارتداد كعاً وبواعث هذا الارتداد على اختلاف وجوهها لاتخرج عن مدلول الخوف والتهيب. وإنما قلت: (عن شيء أقدمت عليه) لأن الاحتباس قبل الإقدام لايسمى كعا فمن دعاه عدو لمبارزته فأبى الخروج فإن هذا مجرد احتباس ولكنه لايسمى كعا، فلا يقال: كع عن مبارزة خصمه إلا بدلالة مجازية هي الخوف، لأن من جلس عن مبارزة خصمه خوفا مثل من بارزه ثم ارتد فصح أن الاحتباس لايكون كعا إلا إذا سبقه إقدام من الناحية الوضعية ولايخرج عن هذا قوله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ مازالت قريش كاعين ـــ وفي رواية كاعة ـــ حتى مات أبو طالب، لأن التعبير هنا مجازي، إذ حماية أبي طالب أمر مفاجيء في تاريخ عاداتهم ولأنهم مقدمون في عداء الرسول ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ فكعوا لأجل أبي طالب وإن لم يظلوا بسيوفهم على خيولهم باعتبار حكم حالهم لولا وجود أبي طالب وقلت (على أن يكون هذا الارتداد فجأة) لأن من يصاول خصما ويقضي معه

عراكا طويلا ثم يولي منهزما: لاأظن أنه يسمى كاعا، وإنما يسمى منهزما ومدبرا وموليا، إلخ.. لأن الكعة تكون قبل المباداة وقلت: (لطارىء مايدخل في دلالة الخوف) لأن الكعة لا تكون إلا لخوف، ولهذا فمن حاصر حصنا شهورا ثم عجز عن فتحه فلايقال: إنه كع راجعا من ناحية الوضع، لأنه ليس كل ارتداد يكون كعة، ويقال: كع راجعا من ناحية المجاز لأنه رجع عاجزا، والعجز قد يكون جبنا، فيقال: جبن عن ملاقاة خصمه بمعنى عجز، ولايجبن إلا خائف فبهذا التسلسل في الدلالة صح أن تقول تجوزاً: كع فلان عن فتح الحصن وبهذا يتضح أن مادة كع وضعت أصلا للارتداد المفاجيء لمعنى من معاني الخوف عن شيء أقدمت عليه، ودليلي على هذا التحديد أنني لمحت هذه القيود في شواهد المادة:

قال متمم بن نويرة

ولكنني أمضي على ذاك مقدما

إذا بعض من يلقى الحروب تكعكعا

وقال رؤبة:

قد كف عن حائره بعد الدفق

في حاجر كعكعه عن البثق

وقال أبو زبيد:

فكعكعوهن في ضيق وفي دهش

ينزون مابين مأبوص ومهجور

وقال الطرماح بن حكيم:

تكاره أعداء العشيرة رؤيتي

وبالكف هن لمس الخشاع كعوع

وقال ربيعة بن الجحدر الهذلي:

إذا قلت قد كعكعتهم يرودونني

كما ترد الحوض النهال الخوامس

وفي قصة الكسوف: قالوا: يارسول الله رأيناك تناولت شيئا في مقامك هذا ثم رأيناك تكعكعت فقال: إني رأيت الجنة فتناولت منها عنقوداً ولو أخذته لأكلتم منه مابقيت الدنيا ورأيت النار فلم أر كاليوم منظراً أفظع منها ــ وفي رواية: كعكعت وقال صلى الله عليه وسلم: مازالت قريش كاعة حتى مات أبو طالب فحديث قصة الكسوف جاء بالمعنى الوضعي فإن الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ أقدم ثم ارتد وراءه فجأة لأمر طارىء هو رؤيته النار ولم يجيء بيت رؤبة على المعنى الوضعي ولكنه جاء على المعنى الجامع وهو انحباس الدمع في الحاجر، وهو تعبير مجازي، لأن الكعة فيها معنى الانحباس فسمى الانحباس كعا.

أما بقية الشواهد فجاءت بمعنى الرد وذلك أن مادة كع التي بمعنى أمسك أو ارتد عن شيء أقدم عليه ففوجيء بطارىء أخافه لما عديت توسعت دلالتها، فتقول: كعكعته بمعنى رددته لأن الكاع قد يرتد أحيانا ــ وتقول: كعكعه بمعنى حبسه لأن الكاع ينحبس وبيت متمم جاء بمعنى الإحجام لأن الكاع يحجم: إما بالانحباس وإما بالارتداد.. ويتلخص من هذا أن الحالة الحسية هي الأصل في توسع دلالة هذه المادة، ولاحظر في استعمال هذه المادة بأوسع من معناها الوضعي شريطة أن يوجد في هذا الاستعمال المعنى الجامع وهو الحبس والاحتباس أو أي معنى من المعاني الأخرى كالخوف والجبن والعجز والارتداد أما صحة المجاز ذاته فأمر يحكم فيه العقل ولاحكم له في اللغة.

وإلى هنا أكون قد أعطيت صورة مصغرة لبحث معنى المفردة أما مبناها اللفظي من ناحية الأصول والنحو والصرف فلايحتاج إلى شرح والله المستعان.

٢ ــ « ق »

لغة الديكـــة :

أقول لمن ترجى مودته **قيا قو قي قينا**

والقاعدة:

«أن ماوجدته في المعجمات يائي اللام واوي الفاء: مثل «وقيت» : لابد أن يكون الأمر منه على حرف واحد فتقول: «ق».

وجاء هذا الاختزال تدريجيا لأن الأصل: اوقي ــ بكسر الهمزة وتسكين الواو ــ فاسقطنا الياء للجزم فصارت: «اوق». ثم اسقطنا الواو لوقوعها بين كسرتين فصارت: «اق». ثم أسقطنا الف الأمر استغناء عنها، لأن القاف متحركة فصارت «ق».

مواضيع وموضوعات

استقرأ النحويون لغة العرب فوجدوا: أن المفرد الصفة الوارد على وزن مفعول لغير العاقل يجمع جمع مؤنث سالم ولايجمع جمع تكسير ويقال: (أيام معدودة) في وصف اليوم المعدود والموضوع وصف مفرد على وزن مفعول لغير العاقل. فالصواب أن يقال موضوعات الكتاب أو موضوعات للمناقشة ولايقال: مواضيع.

قال ابن يعيش: الباب في الصفة جمع السلامة والتكسير على خلاف الأصل ثم ذكر علة جمع الصفة جمع مذكر سالم.

وقال ــ ج ٥ ص ٢٤ ــ اعلم أن تكسير الصفة ضعيف وإنما ضعف

تكسيرها لأنها تجري مجرى الفعل ثم ذكر بها شبها من الفعل لأن فيها معنى الحدث ولكنها تفتقر إلى تقدم الموصوف كالفعل في افتقاره إلى الفاعل ولأن الصفة مشتقة من المصدر.

كما أن الفعل كذلك.. ولأن علامة جمع المذكر السالم ــ الواو والنون ــ كعلامة الجمع من الفعل كمضروبين من يضربون) ولام المفرد يسلم في الجمع كما يسلم الفعل.

فلما قاربت الصفة الفعل هذه المقاربة: جرت مجراه فكان القياس ألا تجمع كما أن الأفعال لاتجمع. ولقد شذ عن هذه القاعدة عدة أمثلة جاءت على وزن مفعول وهي لمذكر غير عاقل فجمعت جمع تكسير ولم تجمع جمع سلامة. فأما ابن يعيش فقد اعتبرها شاذة تحفظ ولايقاس عليها. وأما سيبويه فجعل منها مجالا للقياس إذ قال عن هذه الشواذ:

«شبهوها بما يكون من الأسماء على هذا الوزن» ١٠هـ الكتاب ب ج أ ص ٢١٠».

قال أبو عبد الرحمن: القاعدة أن الأسماء التي على وزن مفعول ــ تأتي في جموع الكثرة على وزن مفاعيل.

وتكون الفرصة التي أتاحها سيبويه للقياس: أن قرب ماجاء على مفعول من الأسماء يسوغ جمعه جمع تكسير وقد قال ابن يعيش نفسه وقد تكسر ــ بالتشديد ــ الصفة على ضعف لغلبة الأسمية وإذا كثر استعمال الصفة مع موصوف وكثر إقامتها مقامه غلبت الإسمية عليها، وقوي التكسير فيها.اهـ. هذه زبدة مافي كتب النحو والتصريف.

ولقد رجح الشيخ محمد علي النجار «م الأزهر ج ٢ ربيع أول سنة ١٣٧٦هـ ص ٣٠٢» جواز مواضيع لأن المراعى فيها الأسمية لا الوصفية.

قال أبو عبد الرحمن: والصواب عندي التفصيل: فيجوز موضوعون، وموضوعات، ومواضيع. فأما الموضوعات فتأتي لوصف المؤنث فنقول في جمع معدودة معدودات وفي موضوعة موضوعات.

ولايتصور مجيء موضوعات لمذكر غير عاقل إلا وذلك المذكر العاقل مجموع والجمع مؤنث اللفظ فكان الوصف كذلك.

فتقول: مررت بحمير موضوعة أو موضوعات تحت السقف. ولايجوز أن تقول هذه مواضيع بحثك في الدكتوراه بل قل: هذه مرضوعات بحثك لأن الموضوعات وصف للمسائل التي ستبحثها. ويجوز أن تقول مواضيع في مثل قولك: اطرق مواضيع جديدة فهذه ليست صفة لمذكر غير عاقل وليست وصفا لمؤنث لأنك لاتريد وصف مسائل وإنما تسمي المسائل ويجوز موضوعون لوصف مذكرين عاقلين.

معاني « فعل » بالتضعيف

قال أبو عبد الرحمن:

يدل اللفظ بمعناه وهذا يؤخذ من اللغة ويدل بسياقه وهذا يؤخذ من النحو والعلاقة والمنطق ويدل بصيغته، وهذا يؤخذ من الصرف. ونحن نريد هنا أن نبين دلالة الصيغة لكل فعل جاء بصيغة (فعَّل) بالتشديد.

كل فعل جاء بهذه الصيغة يدل على التالي:—

١ — تكثير الفعل الحاصل من الفاعل مثال ذلك: طوفت أي أكثرت الطواف، وجرحته أي أكثرت جراحه.

٢ — تعدية الفعل إلى مفعول أو أكثر مثال ذلك فرحته وعلمته.

٣ — اشتقاق الفعل من الإسم مثال ذلك:

شسع النعل، أي جعل لها شسعا، والاستراباذي يسمى ذلك «جعل الشيء ذا أصله».

انظر شرح شافيه ابن الحاجب ١/٧٨و٩٣».

ومثله جرب.

والتعدية والاشتقاق قد يكونان لتسمية المفعول بالفعل نحو فسقته، أي نسبته إلى الفسق وسميته به، وكذلك كفرته، وقد يكونان للدعاء على المفعول بنفس الفعل مثال ذلك جدعته أي دعوت عليه بالجدع وسقيته أي دعوت له بالسقيا.

وقد تكونان للسلب والإزالة مثال ذلك قردت البعير أي أزلت قراده، وقد تكونان لصيرورة الحال مثال ذلك:

ورق الشجر ، أي صادر ذا ورق.
أو لصيرورة الزمان مثال ذلك:
هجر أي مشى في الهجير
أو لصيرورة المكان كفوز مشى إلى المفازة وقد يكون لصيرورة ذات الشيء مثال ذلك: روض المكان أي صار روضا.
وعجزت المرأة أي صارت عجوزا.
وقد تكونان للتعبير عن ذات الشيء مثال ذلك:—
سبحان من ضوأ الأضواء أي جعلها أضواء وقد تكونان لمجرد التعدية ككلم وزيل أي فرق. هذا معنى قولهم:
فعل بالتشديد ــ تأتي بمعنى فعل بالتخفيف.

إن الواردة شرطا أو على صورة الشرط

قال النحويون:

إن (إنْ) المكسورة الهمزة غير مشددة النون: حرف شرط

وقالوا:

إنها تدخل على جملتين فتجعل الأولى شرطا والثانية جزاء.

وقالوا:

إنها تجعل الفعل للاستقبال وإن كان ماضيا: فإذا قلت: إن ضربتني ضربتك. كان معنى ذلك: إن تضربني اضربك.

وقالوا عن سر هذه القيود لاستعمال (إن) الشرط إنما يكون بالمستقبل.

وفسر ذلك ابن يعيش بقوله:

لأن معنى تعليق الشيء على شرط إنما هو وقوف دخوله في الوجود على دخول غيره في الوجود ولايكون هذا المعنى فيا مضى.

وقالوا:

إن (إن) لاتستعمل إلا في المعاني المشكوك في كونها، ولهذا لايجوز أن تقول: إن طلعت الشمس آتك إلا إذا كان اليوم مغيما.

وقالوا:

إنما تستعمل (إن) للمستقبل من الحدث، لأن الأفعال المستقبلة قد توجد وقد لا توجد. أما الماضي فقد وجد وارتفع الشك!

قال أبو عبد الرحمن:

هذا خبط في العشواء، وتسديد في الهواء لاأعرف أن أحداً خلال ثلاثة عشر قرنا نبه إلى وجه الأغلوطة في هاته التقريرات النحوية، ويحاول العبد الضعيف هنا أن يقرر القاعدة النحوية على الوجه الصحيح.

فأقول ــ وبالله التوفيق:

إن (إن) الشرطية تأتي للماضي والمستقبل، وربما جعلت الماضي بمعنى المستقبل كما أنها تبقي الماضي على معناه، ولاتدخل إلا على الأفعال المشكوك فيها سواء أكانت ماضية أم مستقبلة، لأن الاحتمال يدخل الأفعال الماضية إما باعتبار النسيان تقول:

إن كنت أسأت إليك فأنا آسف فهو شاك في حصول الإساءة منه وإما باعتبار التنزل في الاستدلال كقول عيسى عليه السلام:

إن كنت قلته فقد علمته

والمعنى: لم أقله بل كذبوا علي وعلى فرض أني قلته فقد علمته.

أما قول ابن يعيش: (لأن معنى تعليق الشيء على شرط إنما هو وقوف دخوله في الوجود على دخول غيره):

فإنما هذا من باب الاستدلال في غير محل النزاع، والصواب: أن حقيقة الشرط في المعقول: غير حقيقة (إن) في اللغة ومعنى ذلك:

أن مفهوم الشرط عقلا: كونه سابقا للجزاء زمنا، وكون الجزاء نتيجة للشرط. كما أن مفهوم الشرط لغة من مفهومه عقلا بطريق المجاز. فقد يسبق الشرط وتعتبره جزاء فتقول:

إن كنت أطعمتني لقمة فقد أطعمتك لقيمات.

فأنت اعتبرت فعلك السابق جزاء لفعله اللاحق مجازا.

أما (إن) فليس الأصل فيها لغة أن تستعمل في مفهوم الشرط عقلا فتقصرها على الفعل المستقبل وإنما أصلها لغة أن تستعمل فيما يسمى لغة شرطا وإن كان مجازا سواء أكان الفعل ماضيا أم مستقبلا.

قال أبو عبد الرحمن:

إذن عليك أن تمايز بين مفهوم استعمال (إن) لغة وبين مفهوم كلمة (شرط) عقلا. وإذا دخلت إن على الماضي وأبقته على مضيه كانت حكاية لجزاء سابق، وإذا دخلت على المستقبل كانت وعداً بجزاء لاحق.

وبهذا تعرف أن مايسمى (إن) الشرطية خالصة للشرط، وإنما استعمالها يجعل الجملة على صورة الشرط كقوله تعالى عن عيسى عليه السلام:

(إن كنت قلته فقد علمته)

فليس قول عيسى شرط لعلم الله، وليس علم الله جزاء لقول عيسى، وإنما قول عيسى نتيجة لعلم الله، لأن علم الله سابق للأحداث.

قال أبو عبد الرحمن:

وقاعدة النحويين التي انتقدتها لم تنضبط، بل شذت عن نص القرآن الكريم:

فمن قائل لكل قاعدة شواذ!

ومن قائل وهو المبرد: إن (كان) بالذات قوية الدلالة على المضي، لأنها أصل الأفعال أي أن كان حدث، والفعل حدث فقلبت دلالة إن.

ولهذا لايقع شيء من الأفعال غير كان بعد (إن) إلا ومعناه المضارع.

ومن قائل ــ وهو ابن السراج:

معنى (إن كنت قلته): إن أكن كنت قلته!

قال أبو عبد الرحمن: هذا دفع بالراح، وخبط في العشواء، وتسديد في الهواء.

١ ــ فعــــــل

الفعل الماضي إذا رأيته في المعجمات على وزن «فعل» يفتح الثلاثة، وهو معتل الفاء بالواو نحو وعد، أو معتل العين بالياء نحو باع، أو معتل اللام بالياء نحو رمى أو كان مضعفا «غير معتل غير متعد» نحوفر فاعلم أن المضارع منه على وزن يفعل بكسر العين مطلقا، فنقول: يعد، و يبيع، و يرمي، و يفر.

فإن لم يكن معتل أحد الحروف، ولامضعفا، وليست لامه أو عينه حرف حلق، فالمضارع منه «يفعل» بضم العين و بكسرها كعكف يعكف.

ولايتوقف جواز الوجهين على السماع. ذكر كل ذلك ابن عصفور في الممتع.

٢ ـ بسم اللـــــه

«بسم الله» نفتتح بها الكلام فنكتبها بدون ألف فإذا كانت في وسط الكلام أثبت الألف كقولك: «أختم باسم الله».

راجع أدب الكاتب لابن قتيبة ص ١٨٤.

قال أبو عبد الرحمن:

السر في ذلك أن هدف الرسم الإملائي توفير المداد والطرس بالاختصار إذا أمن اللبس و«بسم الله» في ابتداء الكلام تعارف الناس عليها فدونوها في صدر كل كتاب فأمنا بذلك اللبس من حذف الألف.

أما ورودها في وسط الكلام فنادر، وإذن فلم نأمن اللبس وإذن فلا بد من الألف.

١ ـ المقدار من الشكل

بعض الكتاب يرسم «أبى» هكذا «أبىٰ» بألف صغيرة فوق نبرة الياء ليدل القارىء على أن آخر المادة ألف مقصورة.

قال أبو عبد الرحمن:

وعندي أن هذه الألف الصغيرة غير ضرورية لأن اللبس مأمون بدونها.

فكون رأس الهمزة على الألف وكون الياء الأخيرة لم تنقط بنقطتين دليلين على أن الحرف الأخير ألف مقصورة والباء يتحتم فتحها قبل الألف بداهة دون ضرورة للشكل.

٢ ــ فعل الأمر من أبى

الأمر «ائب» لأن فعل الأمر يكون بحذف حرف المضارعة على أن يوضع مكانها ألف وصل مكسورة إذا كان مابعد المضارعة ساكنا وكان الفعل ثلاثيا.

وألف الوصل تكتب همزة قطع وتنطق إذا كانت أول الكلام فإن قلت: يارجل ائب كتبتها ونطقتها ألف وصل.

٣ ــ عودة إلى الفاصلة المنقوطة

قال الأستاذ زهير فتح الله المشرف على طبع كتاب الفهرست لابن خير:

«استعملنا القاطعة «؛» بعد اسم الكتاب وبعد اسم مؤلفه، كما استعملناها في نهاية كل إسناد أورده المؤلف لأسماء المشيخة التي أخذ الكتاب عبر تسلسلها وصولا إلى المؤلف ولم يخرم هذا المنهج إلا في حالة واحدة استعمل فيها الفصلة المنقوطة لفصل كلام عن كلام آخر لحاجة السياق.

«انظر مقدمته للفهرس ص ب»

قال أبو عبد الرحمن:

لامشاحة في الاصطلاح بيد أن المواضعة تمت بأن الفصلة المنقوطة للتعليل. فأي اصطلاح فردي بعد ذلك يحدث خلطا وفوضى.

٤ ــ الأفروسيوي

آسيا وأفريقيا نحتوا لهما كلمة واحدة هي: الأسيوفريقية.. هذه لغة الدبلوماسيين إلا المفكر الجزائري المسلم مالك بن نبي فإنه يقول الأفروسيوي.

موضع النقطة

إذا جاءت جملة بعد جملة، وكانت الأولى: ذات محل من الإعراب: إلا أنه لامناسبة، تجمع بين الجملتين فلا يجوز عطف الثانية على الأولى ــ بأي أدوات العطف ــ.

وحينئذ يرسم (بعد الجملة الأولى) علامة «قطع الكلام»، وهي النقطة، وهذه صورتها: «.» .

مثال ذلك : قوله تعالى ــ:

«وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا: إنا معكم، إنما نحن مستهزئون.

الله يستهزىء بهم.».

(من سورة «البقرة» : من آيتي ١٤ ــ ١٥) ولو عطفنا «الله يستهزىء بهم»: على «إنا معكم»: لكان قوله ــ تعالى ــ: «الله يستهزىء بهم»:

داخلا في كلام المنافقين ــ مع أنه ليس من قولهم: إذ لاشتراك بين الجملتين في حكم الإعراب.

متى توضع الشولة ؟

إذا جاءت جملة بعد جملة، وكانت الأولى ذات محل من الإعراب وأريد التشريك بينهما في الحكم، فإنك تعطف الأولى على الثانية ــ بالواو، أو غيرها ــ وهذا العطف يسمى ــ عند البلاغيين ــ (الوصل) والوصل من مباحث (علم المعاني).

وفي حالة الوصل توضع علامة الفصلة (الشولة) وهذه صورتها(،) وهي من العلامات، التي قلنا: إنها ضرورية، وتحسينية في آن واحد في الرسم الإملائي.

ونريد بالتشريك بينهما في الحكم أن يكون بينهما جهة جامعة كقوله ــ تعالى ــ (يعلم مايلج في الأرض، ومايخرج منها، وماينزل من السماء، ومايعرج فيها) (من سورة سبأ آية رقم٢).

فالجهة الجامعة ــ لهذه الجمل ــ : (علم الله)

ويجوز ــ من ناحية علامات الرسم الإملائي ــ أن تكتبها هكذا:

(يعلم مايلج في الأرض، ومايخرج منها.. وماينزل من السماء ومايعرج فيها)
لأن هذه العلامة (..) للفصل والوصل معا فهي تقوم مقام (،) في عطف هذه الجمل الأربع المشتركة في دخولها في علم الله كما أنها تدل على الفصل بين جهتين، جامعتين، داخلتين في علم الله ــ سبحانه وتعالى ــ.

فالجهة، الجامعة، الأولى: علم الله بالأرض و يدخل فيها: الجملة الأولى والثانية

والجهة، الجامعة، الثانية علم الله بالسماء و يدخل فيها: الجملة الثالثة والرابعة.

ومثل هذه الآية قوله تعالى: والله يقبض، و يبسط، و إليه ترجعون (من سورة البقرة آية ٢٤٥) فالجامع بين هذه الجمل: فعل الله، فهو ــ سبحانه: يقبض الرزق، و يبسطه و يرجع الناس إليه ومثل هاتين الآيتين ــ في حكم الوصل ــ قول (أبي تمام):

لا والذي هو عالم: أن النوى صبر،

وأن أبا الحسين كريم!

فالجامع بين الجملتين: علم الله.

وقال (الخطيب القزويني): إن هذا البيت عيب على أبي تمام ــ يعني عطفه علم الله بكرم أبي الحسين على علم الله بمرارة النوى إذ لامناسبة بينهما ولا تعلق لأحدهما بالآخر!

(راجع الإيضاح ص ٢٤٧).

قال أبو عبد الرحمن:

بل فيه مناسبة وهي شمول علم الله لهما فوجب الوصل و إن كان هذا البيت معيبا فليس من جهة قاعدة الوصل بل من جهة أنه لامناسبة بين الجملتين غير علم الله.

أي أن علم الله بمرارة النوى مسوغ للقسم. أما علم الله بكرم أبي الحسين فليس مسوغا للقسم. لأنه لاعلاقة له بالنوى ولكننا نقول إنه مسوغ للوصل؛ فافهم هذا الفرق ولهذا ـــ لواعتبرنا هذا البيت نثرا ـــ لايجوز: أن نجري حكم (الفصل) فنحذف الواو من (و إن أبا الحسين)، ولو حذفنا الواو: لتغير المعنى، فكان قوله: أن أبا الحسين: جوابا للقسم، وليس هذا هو المراد؛ لأن جواب القسم قوله:

ماحلت عن سنن الوفاء ولاغدت

نفسي على إلف ـــ سواك ـــ تحوم

الفصلة المنقوطة

صورة الفصلة المنقوطة هكذا «؛»

أي واو مقلوبة تحتها نقطة. وهي من علامات الترقيم التي يراد بها زيادة في إفهام القارىء.

قال أبو عبد الرحمن: أفضل تسميتها بعلامة التعليل، وهي تستعمل إذا كان مابعدها تعليلا لما قبلها كقول أبي محمد بن حزم:

من كل غانية تقول ثديها

سيري أمامك والإزار أقيمي

كــل يجــاذبهــا فــحــمـرة خــدهــا

خــجــل مــن الــتــأخير والــتـقـديم

فكلمة خجل تعليل للحمرة فوجب أن توضع قبل فحمرة، لأنه بداية التعليل

ومثله قول سلم الخاسر:

لا تــســأل المــرء عــن خــلائـقــه

في وجــهــه شــاهــد مــن الخبر

فتوضع قبل في وجهه لأنها تعليل للكف عن السؤال.

وقال تعالى **(وقل ياعبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقطنوا من رحمة الله؛ إن الله يغفر الذنوب جميعا؛ إنه هو الغفور الرحيم)**الزمر/٥٣).

فتوضع قبل (إن الله)، و(إنه) و يلاحظ هنا أنه إذا تعدد التعليل تعددت هذه العلامة وتوضع هذه العلامة إذا كان ماقبلها تعليلا لما بعدها كقول السموأل

إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه

فــكــل رداء يــرتــديــه جميــل

فتوضع قبل (فكل) لأن مايرتديه معلل بأنه لم يدنس عرضه وتوضع هذه العلامة وإن لم يرد في الكلام صيغة تعليل صريحة إذا كان المراد التعليل كقول ابن عمار:

عــيــرتــمــونــي بــالــنــحــول ؛ وإنما

شــرف المــهــنــد أن تدق شفاره

فتوضع قبل وإنما، وكقول ابن الوردي

لا تــقــل أصــلــي وفــصــلــي أبــدا؛

إنمــا أصــل الــفتى مــاقــد حــصــل

فتوضع قبل إنما.

ففائدة هذه العلامة في إفهام القارىء:

أنها تدله على التعليل في الكلام كما تدل على ربط النتائج بالمقدمات كقولنا:

أبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان؛ فأبو بكر أفضل من عثمان.. وكقول المعري استضعفوك؛ فوصفوك! وكتب الرسم الإملائي التي بين أيدينا قاصرة عن هذا التوضيح. وجاء في بعضها: أن هذه العلامة توضع بين الجمل الطويلة و يقف القارىء عندها وقفة متوسطة.

قال أبو عبد الرحمن:

للوقف علامات غير هذه.

القاعدة في ألف ابن

الألف محذوفة من (ابن) في قولنا سعد بن الحميدين؛ لأن ألف ابن تحذف إذا وقعت صفة مفردة بين علمين أو بين لقبين، أو بين كنيتين، أو بين وظيفتين أو حرفتين أو مذهبين مشهورين. أو بين علم وكنية، أوكنية وعلم.. إلخ.

كمحمد بن عمر، وأبي عبد الرحمن بن عمر، والظاهري بن عمر، والقاضي بن عمر، والمدير بن عمر، والشاعر بن عمر، وزيد الخير بن عمر،.

واكتب مثل ذلك إذا كان مابعد (ابن) محمداً أو أبا عبد الرحمن الظاهري أو القاضي أو المدير أو الشاعر أو زيد الخير.

و يشترط في اللقب والحرفة والمذهب إلخ الشهرة فلو قلت الحنبلي ابن عمر لوجب إثبات ألف ابن لأن الحنابلة كثيرون.

أما الظاهري بن عمر، فلا تحذف الألف لأنه لاظاهري غيري وغير أبي تراب فإذا كثر الظاهريون فاحذفوا ياأصحاب الجرائد ألفنا.

وكان ابن قتيبة يرى إثبات الألف في مثل:

هذا زيد ابنك، وابن عمك وابن أخيك.
قال أبو عبد الرحمن:
الصواب عندي حذف الألف في هذه الحالة لأن الإضافة إلى الأب أو العم تقوم مقام ذكر العم والأب باسمه.

ولهذا أمنا اللبس. واصطلحوا على إثبات ألف ابن الحميدين إذا وقع في أول السطر.

قال أبو عبد الرحمن والصواب عندي أن القاعدة إذا قضت بحذفها لأمن اللبس فلا عبرة بأول السطر.

قال أبو عبد الرحمن: فهذه حالات إسقاط الألف من ابن الحميدين والسر في ذلك: أمن اللبس، لأنك إذا ذكرت اسم من تريد أن تذكر نسبه تبادر إلى الذهن أنك ستقول (ابن) فاسقطوا الألف اختصارا.

قال أبو عبد الرحمن: وتثبت الألف في ابن الحميدين في حالات منها أن يكون خبرا، كقول تركي السديري: من سعد؟ فأقول سعد ابن الحميدين.
ومن هذا الباب: قالت اليهود عزيز ابن الله. وقالت النصارى المسيح ابن الله.
ومنها أن يكون ابن مثنى كقولنا: جاء سعد وتركي ابنا الحميدين.
ومنها ألا يقع ابن الحميدين صفة بين علمين أو لقبين أو إلخ كقولنا ثوب ابن الحميدين.

وترجمة ابن الحميدين، وشعر ابن الحميدين.

ومنها أن يكون ابن الحميدين عنوانا في أول الصفحة والقاعدة أن ابن الحميدين لاينون إذا لم تلحقه الألف فإن لحقته الألف نون جوازا.
ومن العامية كسر الباء من (ابن الحميدين) بل لابد من تسكينها.

وقولهم بن علي بكسر الباء عامية.

ألف ابن مرة أخرى

كنا نظن أننا استوفينا أحكام ابن في إثبات الألف وحذفها إلا أننا رأينا استدراكا لأبي بكر محمد بن يحيى الصولي يقول فيه:

«.. ألا ترى أن اختيار العرب في كتابتهم:
رأيت فلان ابن فلان أن يكون بالألف، لأن القارىء ربما وقف على فلان..
فإن لم يثبت فيه الألف أشبه مالايجري من الأسماء، كقولك:

رأيت عمر وإن كان الكتاب قد استجازوا اسقاطها لكثرة استعمالها وذلك ممن لايعرف أصل الكتاب فيقف على فساده «.اهـ» أدب الكتاب للصولي ص ٢٥٠».

قال ابن عمر الظاهري: إذا نون العلم لم تثبت ألف ابن والأصوب عندنا هنا: أن لاينون فلان، وألا تثبت الألف ولاعبرة بالالتباس الذي خاف منه الصولي، لأن الالتباس عندنا على نوعين:

أ ــ التباس يقع فيه العلماء كقوله تعالى:
«**وقالت اليهود عزير ابن الله**» لو لم نثبت الألف لظن أن ابنا صفة لعزير وأن الخبر سيأتي فلما وضعت الألف اتضح أن الخبر ابن.
وهذا الالتباس يجب مراعته في الرسم.

ب ــ التباس لايقع فيه إلا الجاهل، كالالتباس فيما ينصرف ومالاينصرف.
فهذا لاعبرة به لأن حذق قواعد الرسم الإملائي يصاحب حذق قواعد النحو في التعلم. ويجب على الكاتب أن يتعلم قواعد النحو.
وليس علينا أن نطوع القواعد الإملائية لجهله بقواعد النحو.

(علامات الترقيم وضرورتها)

••••

اصطلح عامة الكتاب على هذه العلامات:ـ

١ ــ الشولة أو الفاصلة [،]
٢ ــ الشولة المنقوط أسفلها [؛]
٣ ــ النقطة الواحدة [.]
٤ ــ النقطتان المتحاذيتان رأسيا [:]
٥ ــ النقطتان المتحاذيتان أفقيا [..]
٦ ــ النقط المتحاذيات أفقيا [...]
٧ ــ علامة الاستفهام [؟]
٨ ــ علامة التأثر [!]
٩ ــ القوسان الكبيران المتقابلان [( )]
١٠ ــ القوسان الصغيران المزدوجان اللذان يقابلهما قوسان صغيران مزدوجان مثلهما [« »]
١١ ــ الشرطة الواحدة [ــ]
١٢ ــ الشرطتان المتقابلتان أفقيا الكبيرتان [ــ ــ]
١٣ ــ القوسان المعكوفان المتقابلان أفقيا [[]]
١٤ ــ الفاصلة غير المقلوبة على صورة الواو [و]

قال أبو عبد الرحمن: ولم أورد العلامات التي كانت تعويضا عن كلام على سبيل الرمز ك [.˙.] بمعنى إذن، أو الاختصار ك (أهـ) بمعنى انتهى.

وإنما قصدت العلامات ذات الدلالة في نفسها لأنها تميز الكلام وتزيل اللبس عنه وتوضح المراد منه. وعامة الكتاب اليوم لايحسنون استخدام هذه العلامات وبعضهم يتقيد فيها باصطلاح الأوروبيين ولا مشاحة في الاصطلاح وإنما راعيت في هذا الاجتهاد الاطراد وتميز الحالات بتقعيد دقيق شامل.

١ ـ الفاصلة (علامة العطف) [،]

يستخدم الأوروبيون هذه العلامة في الجمل الاعتراضية القصيرة مثل: ((قال جون فلتشر، وهو من سكان الحي الشرقي: إن الجو.. إلخ)).

قال أبو عبد الرحمن: لم يوفقوا في هذا الاستعمال، والأصح أن تكون علامة عطف وإلحاق تكون بين المعطوف عليه والمعطوف، وبين النعوت.

أي تكون لإلحاق مفردة أو جملة بما قبلها؛ لاتحادهما في حكم ما: ككونهما يجتمعان في قسمة واحدة من أي اعتبار، أو يتناولهما حكم واحد، أو يكونان معمولين لعامل واحد.

مثال ذلك:ـ

(أبو محمد بن حزم عالم مستوعب: لايترك مسألة قبل أن ينهي القول فيها، ولايكتفي ببراهينه دون أن يذكر حجج خصومه)).

فهنا وضعنا العلامة بين جملتين تجتمعان في قسمة واحدة هي الاستيعاب.

ومثال ذلك: (جاء زيد، وعمرو، وأحمد)

فهناك وضعنا العلامة بين مفردات تشترك في كونها معمولة لعامل واحد.

وإذا اعتبرت للمتعاطفين حكما واحداً فلا تضع علامة العطف.

كقولك: (الظرف، والإضافة، والجار والمجرور).

فلا تضع العلامة بين الجار والمجرور، لأنهما باب واحد في كتب النحو.

٢ ـ الفاصلة المنقوط أسفلها [؛]
(علامة التعليل)

يستخدمها الأوروبيون لفصل الأسماء والعناوين مثل:

(محمد بن عوض المقيم في شارع رمسيس؛ محمد أحمد المقيم في الكرنيش)

واستخدموها خلال العنوان ـ بدلا من النقطة في اصطلاحهم ـ هكذا: (أنقذ المجرمين؛ إصابة حارس السجن).

قال أبو عبد الرحمن: لم يوفقوا في استخدامهم هذه العلامة، والصواب أنها تأتي قبل كلمات التعليل، وذكر المسوغات والأسباب.

مثال ذلك : ((النية شرط لصحة الأعمال الشرعية؛ لقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ: **(إنما الأعمال بالنيات)**)).

٣ ـ النقطة الواحدة [.]
(علامة الوقف)

هي من علامات الوقف عند الأوروبيين توضع نهاية كل جملة، وفي نهاية كل فقرة، ولا توضع في العنوانات الأصلية والفرعية، أو في الشرح الذي يكتب تحت الصور)).

قال أبو عبد الرحمن: هذا كلام مبهم، والصواب أنها علامة وقف تأتي في نهاية كلام تام المعنى: إما لأنه لاكلام بعده، وإما لأن مابعده كلام مستأنف. ويحسن أن يكون الكلام فيما بعدها في أول السطر مثال ذلك:

(إن أبا محمد بن حزم عالم مستوعب.

وكثيرون من فقهاء عصره لايقدرون على الاستيعاب.

ولكم يحزفي النفس أن يكون مستهدفا بينهم.).

٤ ـ (النقطتان المتحاذيتان رأسيا [:]
(علامة التفريع)

يسميها الأروبيون علامة الوقف الاستدراكي، و يستخدمونها لتقديم سلسلة من الأسماء أو البيانات مثل: (أعضاء مجلس الإدارة المنتخبون هم: جون فلتشر رئيسا، وفلان ....إلخ) و يستخدمونها بين الساعة وأجزاء الساعة مثل (جئت الساعة ٣:٣٠ مساء)(١).

و يستخدمونها للتمهيد لأقوال مقتبسة مثل:

(وقد قال رئيس الندوة: إن المستقبل غامض).

قال أبو عبد الرحمن: هذا كلام مبهم، والنقطتان الرأسيتان علامة تفريع تأتي بين الشيء ومايتفرع عنه من أقسام، أو مايتفرع عنه من أحكام وحالات.

أي يكون مابعدها قسما من أقسام ماقبلها أوصفة من صفاته، أو حكما من أحكامه، ولهذا كانت بين القول والمقول، لأن المقول جزء من القول.

مثال ذلك:

(إن لكتابة ابن حزم العلمية عدة ميزات منها: طراوة الأسلوب، واستيعاب الحجج، وحسن التقسيم، وقوة الحجة).

---

(١) قال أبو عبد الرحمن: الصواب هنا استعمال العلامة الرابعة عشرة

ومثـلـه: (الظاهر عند ابن حزم: إما معنى شرعي، وإما معنى مجازي غـالـب الاسـتعمال، وإما معنى مجازي دل على اعتباره قرائن، وإما المعنى اللغوي الحقيقي).

قال أبو عبد الرحمن: وأحبذ أن تكون بعد المنادى وقبل الخطاب.

مثـال ذلـك: (يـاعـلـي بن أحمد : اتق الله ترشد)؛ لأن النداء تنبيه للقول، ومابعد النداء مقول القول.

وأن تكون بعد القسم وبعد المقسم عليه. مثال ذلك:

(والله: لـن يـصدني عن أداء الواجب الخوف من الاتهام بالنفاق)؛ لأن القسم تمهيد للقول ومابعد القسم مقول القول.

وأحـبذ وضعها بين المبتدأ ــ وكل شيء يقتضي جوابا ــ والخبر إذا طال الفاصل بين المبتدأ والخبر بما لايؤمن معه اللبس.

مثال ذلك: (الذين تبنوا النضال العربي، وكانوا مفخرة للخلف من أمتهـم، يـفـخـر بهـم التاريخ على مداره: لاعوض لهم في هذا العصر الراهن المنكود).

فـوضـعـنـا لهذه العلامة قبل (لاعوض) بيَّن أن جملة لاعوض هي الخبر، وكـان مـن المحـتـمـل أن تـكـون جمـلـة (يفخر بهم) هي الخبر، ويـستثنى من ذلك زوال اللبس بوضوح إعراب المفردة بموجب الرسم الإملائي كقولنا:

(كـان الذين تبنوا النضال العربي، وكانوا مفخرة لأمتهم، يفخر بهم التاريخ على مداره آخذين الجد في حياتهم).

فكلمة (آخذين الجد) برسمها الإملائي دلت على أنها خبر فلا داعي لعلامة التفريع.

وإذا تـكـررت هـذه الـعـلامـة في سطر واحد فيحسن أن تكتب

مـابـعـدهـا أول الـسـطر. مثال ذلك: (قال ابن حزم: العقل البشري مخلوق:

غير معصوم، يفهم عن الله ولايقترح عليه.).

٥ ــ النقطتان المتحاذيتان أفقيا [..]
(علامة الفصل والبتر)

تـأتـي في أول الـسطر للدلالة على بتر في أول الكلام المنقول لاحاجة إليه.

مثال ذلك: قال ابن حزم:

(.. أو شيء يخترعه لم يسبق إليه)

قال أبو عبد الرحمن: كلام ابن حزم التام:

(الـتـآلـيـف الـسـبـعة التي لايؤلف عاقل عالم إلا في أحدها: إما شيء مختلط يرتبه، أو.. أو.. إلى أن قال: أو شيء يخترعه)

وتـأتـي بـعـد عـلامة العطف (،) إذا أوردت جملة داخلها أقسام معـطـوف بعضها على بعض ثم أوردت جملة ثانية معطوفة على الجملة الأولى وليست معطوفة على أجزاء تلك الجملة. مثال ذلك:

(جاء زيد، وأحمد، وقاسم.. وتخلف عبد العزيز).

وقـد تجـعـلـها مكان علامة العطف بالنسبة لأجزاء الجملة. مثال ذلك:

(إن لـكـتـابة ابن حزم أربع ميزات: طراوة الأسلوب واستيعاب الحـجـج.. ووجـهـات الـنـظر.. وماقد يتبادر للذهن أنه يصلح حجة للـخـصـم، وإيـضـاح الكلام: بالتقسيم.. والترتيب.. والتكرار بصيغ

مختلفة تعطي معنى واحدا، والإكثار من الأمثلة، وقوة الحجة).

وتأتي آخر الكلام قبل (إلخ) اختصار إلى آخره للدلالة على أن آخر الكلام محذوف. مثال ذلك: قال أبو الطيب المتنبي:

(من يهن يسهل الهوان .. إلخ).

٦ ـ النقط الثلاث المتحاذيات أفقيا [...] (علامة الحذف)

توضع للدلالة على حذف في الكلام، ولا تكون في أول السطر استغناء بالنقطتين، ولا في آخره استغناء بالنقطتين مع (إلخ) وإذا كان المحذوف جملا كثيرة فيستحسن أن تضع خمس أو سبع نقط.

وتستعمل علامة لحذف كلمات يتورع عنها العلماء كألفاظ المجون والكفر ومايخفى عمداً للتعمية والإلغاز.

٧ ـ (علامة الاستفهام [؟]

تأتي بعد كل كلام يقتضي جواباً من الجمل الإنشائية والخبرية التي بمعنى الطلب.

ولهذا أختار وضعها بعد النداء المجرد من القول.

كقولك : (يامحمد ؟)

وأنت تنهره أو تلفت انتباهه لشيء.

٨ ــ علامة التأثر والتعجب [!]

تـكون بعد كل كلام عن أي انفعال نفسي من فرح أو حزن أو استغاثة أو دعاء أو أي شـيء آخر يثير التعجب من توبيخ أو تقر ير أو تحقير أو تعظيم أو تقبيح أو تمليح أو تحد في جدل أو غيره.

٩ ــ القوسان الكبيران المتقابلان [( )]
علامة الاقتباس، أو علامة التنصيص الصغرى

يستخدمها الأورو بيون للاقتباس خلال العنوانات كهذا العنوان:

الأمم المتحدة تعلن :(فلنتمسك بالسلم)

قـال أبـو عـبد الرحمن: هذا استخدام جيد، وأضيف إليه أنها تستخدم لكل كلام تنقله عن غيرك أو تقتبسه بشرطين أحدهما:

أن لايـكـون بـيـت شـعـر كاملا خلال نثر، فإن كان جزءا من بيت وضعت العلامة كقولك:

((ولايـنكر إخواني الشباب مني هذا الزي رغم شعيرات بيضاء تلوح في عارضي (وقـد يـتـز يـا بـالهـوى... إلـخ) وإن مـصـاحـبـتـي لهـم لـمـن أعـجـب الـعجائب (و يـستصحب الإنسان... إلخ).)) وكذلك إن ورد البيت المقتبس كاملا خلال قصيدة فإنها توضع العلامة.

وثـانيهما: أن لايـكـون الـكـلام المـقتبس يتخلله نقول مقتبسة، فإن تخلله نقول وضـعـت جمـيع الـكـلام بين قـوسين صـغـيـر يـن مزدوجين وهما علامة التنصيص الكبرى، ووضعت كل اقتباس جزئي خلال عامة الكلام بين القوسين الكبير ين (عـلامة التنصيص الصغرى)، و يستعمل هذان القوسان مكان الكلام الذي حقه أن يوضع بين شرطتين إذا تكرر استعمال الشرطتين في كلام قصير وخيف اللبس.

مثال ذلك: ((إن ابن حزم ــ وإن كان ظاهريا ــ لايبطل العقل البشري (وإن بدا أنه يلغيه في القياس) لأنه يحدد وظيفة العقل البشري، وهو بذلك ــ وإن كره المقلدون ــ رائد لدراسات الفلاسفة النقديين في نظرية المعرفة)).

قال أبو عبد الرحمن: لولا هذان القوسان لأصبح عندنا ست شرطات متواليات لايعرف القارىء بداية مابعد الشرطة خلال الكلام إلا بتوقف وعملية حسابية.

ويستعمل هذان القوسان للتنصيص على أسماء الأعلام إذا اشتبه العلم بغيره كالفيلسوف كانت يشتبه بالفعل المسند لتاء التأنيث (كانت) ولايزول الفرق إلا بسكون النون أو فتحها.

مثال ذلك :((وابن حزم رائد لدراسات (كانت) عندما أصدر كتاب العقل المجرد)).

ويستعمل هذان القوسان للتنصيص على اسم مرادف أو جملة مرادفة.

مثال ذلك : ((يكتب القوسان الكبيران (علامة التنصيص الصغرى) في الحالات التالية... إلخ.))

ومثله : ((رجعت من الدار البيضاء (كازابلانكا) يوم الخميس.)).

ويستعملان للتنصيص على شيء غير منقول أو مقتبس لأهميته كقولك:

((صحف أمريكا تشتم دولة الصهاينة.. نعم (أمريكا تشتم إسرائيل) إن هذا العجب!)).

وكذلك يستعملان لإزالة اللبس في الإعراب كقولك:

((إن لـ(كتابة غادة السمان) الرشيقة أسراً وخلبا)).

قال أبو عبد الرحمن: فهذا التنصيص دل على أن الرشاقة للكتابة لا لغادة.

وتأتي للتنصيص على عنوانات المؤلفات والخطب والمقالات والقصائد والمسرحيات والأغاني... إلخ. وتأتي للتنصيص على شيء جديد الإلف إما في

اللغة لأنه مصطلح جديد كقولك: ((واكتشاف (الذرة الكاشفة) خير معين على رصد مواضع الداء في الجسم)).

وإما في الحس كقولك :((هذه أول مرة أرى فيها هذا (السمندر) يمر بالنار ولايحترق)) وتأتي للتنصيص على أسماء الشهرة وألقابها.

كقولك: ((امتزاج الموسيقى الشرقية بالغربية فتح عظيم في عالم الفن، ولكن لاشيء كصوت (الحنان الدافىء) فهو يسيل رقة وعذوبة.)).

وعند الأوروبيين لايستعمل هذان القوسان فيما يحتاج للتنصيص في العنوانات مثل هذا العنوان:

(نيوزويك تقترح اجتماع الأقطاب)

قال أبو عبد الرحمن: وهذا صنيع جيد إذا دل ماتحت العنوان من كلام على أن (نيوزويك) صحيفة. وإذا كان الرقم الرياضي خلال السطر أو آخره أو كان فوق الكلمة في أي مكان من السطر فيوضع بين القوسين الكبيرين، وكذلك إذا كان أول السطر في حواشي الكتب.

١٠ ـ القوسان الصغيران المزدوجان اللذان يقابلهما قوسان صغيران مزدوجان مثلهما [« »] (علامة التنصيص الكبرى)

الاوروبيون يستعملون هذين القوسين لما يستعمل له القوسان الكبيران المفردان.

قال أبو عبد الرحمن: والصواب عندي أن يستعمل هذان القوسان المزدوجان للتنصيص على نقل كلام يتخلله نصوص منقولة كأن تنقل نصا من كتاب ابن حزم فيه كلام ابن حزم وكلام نقله ابن حزم عن الشافعي وداود وأحمد، فتضع جميع الكلام بين القوسين الصغيرين المزدوجين وتضع كلام الشافعي وداود وأحمد بين القوسين الكبيرين المفردين.

١١ ــ الشرطة الواحدة الصغيرة [ــ]
(علامة الفصل بين العدد والمعدود)

يستخدمها الأوروبيون للفصل بين موضوعين لم يعطف بينهما. مثال ذلك:

(إعادة المدرسين إلى عملهم ــ تعويض المتقدمين في السن)

قال أبو عبد الرحمن: إذا ورد هذان الموضوعان عنوانا جاز لنا أحد أمرين: إما كتابتهما في سطر واحدا والفصل بينهما بالشرطة.

وإما كتابة أحدهما تحت الآخر بدون شرطة
أما إذا ورد في مثل هذه الصيغة:
(جدول أعمال وزراء التعليم في هذه الدورة:
إعادة المدرسين إلى عملهم، تعويض المتقدمين في السن، تعديل المناهج).
فلا داعي للشرطة بل توضع علامة العطف والربط، لأن هذه الجمل متعاطفة معنويا، لأنها أجزاء لجدول العمل.

ثم إن حذف الواو هنا غير أسلوب عربي فصيح، وعلامات الترقيم يجب أن توضع دلالتها وفق أساليب العرب.

ويستخدمها الأوروبيون بعد الأرقام وحروف أبجد والرموز، مثال ذلك:

س ــ هل أنت سعيد ؟
ج ــ جدا

ومثل :((آيةالمنافق ثلاث:
١ ــ إذا حدث كذب ٢ ــ وإذا ... إلخ)).

ومثل : ((اللغة إما:
١ ــ حقيقة
٢ ــ وإما مجاز، وهذا المجاز:

أ ــ غالب الاستعمال ب ــ أو تدل عليه قرينة جـ ــ أو له احتمال لامعارض له)).

وذلك بشرط أن يتلوها كلام فإذا لم يتلها كلام لم تضع الشرطة. مثال ذلك:

قال الشافعي: من لم يتزوج مصرية فليس بمحصن .أهـ)

فلا تضع الشرطة بعد رمز (أهـ) لأنه لاكلام بعدها.

ويستخدمها الأوروبيون بين رقمين للدلالة على أنهما يشملان جميع الأرقام بينهما.

مثال ذلك : ((كان المؤتمر في ١ ــ ٥ شعبان))
قال أبو عبد الرحمن: كل هذا استعمال جيد

ويستعملها الأوروبيون بين رقمين للدلالة على أن الرقم الأول بمعنى من والرقم الثاني بمعنى إلى.

مثال ذلك : (مباراة النصر مع الهلال هذا اليوم ٣ ــ ٥ إصابات)
قال أبو عبد الرحمن: هذا الاستعمال يلتبس بالاستعمال السابق.

قال أبو عبد الرحمن: وليلاحظ أن هذه العلامة تكون بين العدد والمعدود إذا كان العدد بالرقم الرياضي، فإن كان الرقم منطوقا استعملنا علامة التفريع.

مثال ذلك : (للنص الشرعي أربع حالات:
أولاهن : أن يكون قطعي الدلالة والثبوت
وثانيهن : أن يكون قطعي الدلالة غير قطعي الثبوت .. إلخ)
وبعض الكتاب يستعملها بعد علامة التفريع.

مثال ذلك : (للنص الشرعي أربع حالات:ــ)

قال أبو عبد الرحمن: لامعنى للشرطة هنا.

١٢ ـ الشرطتان المتقابلتان أفقيا الكبيرتان [ـ ـ]
(علامة الكلام العارض)

يوضع بين هاتين الشرطتين الألفاظ التي ليست من أركان الكلام كالجمل المعترضة، وألفاظ الاحتراس والاستدراك والتفسير والدعاء والتأكيد.

مثال ذلك: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ

قال الله ـ سبحانه وتعالى ـ

قال الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ

ابن حزم ـ رغم سلاطة لسانه ـ يترضى عن الأئمة الأربعة

وقال ابن عقيل ـ بضم العين ـ : صدق الله العظيم.

١٣ ـ القوسان المعكوفان المتقابلان أفقيا [[]]
(علامة الإضافة)

توضع هذه العلامة لما يضيفه الكاتب من عنده كأن تتحرج من النطق بهذا الاسم الوثني (عبد الحسين)، فتضيف كلمة رب بين القوسين فتقول:

((رأيت عبد [رب] الحسين)).

وكأن تحقق نصا مخطوطا فتضيف جملة من عندك يقتضيها السياق، أو جملة من نسخة أخرى فتضعها بين القوسين.

١٤ ـ الفاصلة غير المقلوبة على صورة الواو [و]
(علامة الكسور)

يستخدمها الأوروبيون للدلالة على النسبة العشرية مثال ذلك ٣,٥ ، ٥,٧ ،

٤,٩ ، وتستخدم للدلالة على كسور العملة. مثال ذلك: (لدي ١٥,٩ من الجنيهات) وتستخدم لمساعدة القارىء على متابعة الأرقام الضخمة.

مثال ذلك : (ثروتي ٣٥,٧٢٢,٤٥٣ دولاراً)
قال أبو عبد الرحمن: كل هذا استخدام جيد

أحكام عامـــــة

١ ــ جميع الأقواس لا تفتح آخر السطر، ولا تقفل أوله.

٢ ــ جميع العلامات لا تكتب أول السطر ماعدا إحدى الشرطتين المتقابلتين، وكذلك النقطتان (علامة الفصل والبتر) فهاتان العلامتان تجوزان أول السطر.

٣ ــ لا تكتب أي علامة بعد علامة أخرى مباشرة إلا في الحالات التالية:

أ ــ علامتا الاستفهام والتأثر بعد النقطة والنقطتين (علامة البتر) والثلاث (علامةالحذف) ومختلف الأقواس والشرطتين.

ب ــ علامة الحذف مطلقا

جـ ــ مختلف الأقواس بعد جميع العلامات

د ــ جميع العلامات تصلح بعد آخر الجملة المحصورة بين قوسين من مختلف الأقواس مثل:

« وسألته قائلة : (ماذا تريد؟).»

ويستثنى من ذلك ماإذا كانت العلامة خاصة بالكلام السابق للقوسين

مثال ذلك :((هل رأيتم هذه الدويبة الجديدة (السمندر؟).))

٤ ــ لابد من الحساسية في استعمال علامة الترقيم، لأن صحة موقعها في الكلام لايحتم وجودها إذا كان اللبس مأمونا بدونها، لأن استعمالها من غير ضرورة ــ وإن صح موقعها ــ تعطيل للكاتب وتشويه للخط، كما أن ترك استعمالها وقت الضرورة إخلال بالفصاحة.

خذ مثال ذلك استعمالها لمجرد صحة موقعها دون ضرورة:
(أبو محمد ، بن حزم : عالم ، مستوعب)، ولو حذفت العلامات وكتبت الجملة هكذا: (أبو محمد بن حزم عالم مستوعب) لاسترحت من عناء العلامات ولما أحسست لبسا في فهمها. و يكون هذا حينما لايبعد الفصل بين العامل ومعموله.

وخذ عكس ذلك هذه العبارة.

(إن لكتابة ابن حزم ميزات أربع طراوة الأسلوب واستيعاب الحجج ووجهات النظر وماقد يتبادر للذهن أنه يصلح حجة للخصم وإيضاح الكلام بالتقسيم والترتيب والتكرار بصيغ مختلفة تعطي معنى واحدا والإكثار من الأمثلة والتفريع وقوة الحجة).

قال أبو عبد الرحمن: عندما يفقد القارىء علامات الترقيم في هذه الجملة تختلط عليه الميزات ولايفرق بين الميزة وقيود الميزة إلا بعد معاودة للقراءة وزيادة تمعن.

بيد أن المعنى يتضح من أول قراءة بهذا الشكل:

(إن لكتابة ابن حزم ميزات أربع:
طراوة الأسلوب، واستيعاب الحجج .. ووجهات النظر.. وماقد يتبادر للذهن أنه يصلح حجة للخصم، وإيضاح الكلام بالتقسيم والترتيب والتكرار بصيغ مختلفة تعطي معنى واحدا.. والإكثار من الأمثلة والتفريع، وقوة الحجة).

قال أبو عبد الرحمن: وقد يستعيض عن ذلك بوضع كل قسم أول السطر، فيكون (طراوةالأسلوب) في سطر، و(استيعاب الحجج) من أول السطر، و(إيضاح الكلام) من أول السطر و(قوة الحجة) في سطر.

٥ ــ أفضل تجريد العنوانات الرئيسية من العلامات مطلقا إلا ماستثنى خلال هذا البحث.

٦ ــ العنوانات الفرعية أفضل كتابتها في أول سطر مستقل وبعدها علامة التفريع، فإن طال العنوان بحيث يستوعب سطرين وضع تحت كل سطر خط مع علامة التفريع.

٧ ــ يستعمل الناس في السابق العنوان بين هذين القوسين ــ٥٥٥(   )٥٥٥ــ
قال أبو عبد الرحمن: هذه زخرفة لاداعي لها.

٨ — قد توضع بعض العلامات بعد كلام تقديري.
مثال ذلك: (هذا هو الإمام ابن حزم الذي يحمل عليه الفقهاء، ولايعتبرون خلافه في الفقه، ويحذرون التلاميذ من قراءة كتبه؟؟؟)
فهذه العلامات الثلاث لأسئلة مقدرة هي:

فكيف يحمل عليه الفقهاء ؟
وكيف لايعتبرون خلافه ؟
وكيف يحذرون من قراءة كتبه ؟

وعلى هذا إذا تعاطفت جمل الاستفهام وضعت علامات الاستفهام في آخرها بعددها. وقد تعطي نفسك الحرية في وضع علامات الاستفهام حسب استفهام مقدر.

مثال ذلك:

((مايلزم به ابن حزم خصومه يضيق عنه جلد ألف بعير ؟؟؟))

وذلك على سبيل التهويل.

وكأن التقدير : ماهي أعداد هذه الإلزامات؟

٩ :— هذه العلامات تتمشى مع المصطلح العام ومن ضاقت هذه المصطلحات بمراده وأورد اصطلاحا إضافيا جديدا فعليه أن يحدده لنفسه خاصة في مقدمة كتابه.

والله المستعان.

معنى الأمية في اللغة والشريعة

من حق هذا البحث أن يكون ضمن مواد هذا الكتاب لأن جمهرته تحقيق لغوي، بيد أن آخره تحقيق شرعي من كتب التفسير والحديث وشروحه.

قال أبو عبد الرحمن: هذا صحيح، ولكن نتائج البحث مبنية على التحقيق اللغوي الذي به يتحقق مدلول النصوص الشرعي.

إذن أول هذا البحث تحقيق لغوي، وآخره أنموذج لتطبيق النظرية اللغوية، فهو أنموذج لتطبيق النظرية التي أدعو إليها.

وإليكم معنى الأمية ابتداء بنصوص القرآن الكريم.

قال الله سبحانه وتعالى في معرض مدح المؤمنين: «**الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل**» (سورة الأعراف/١٥٧).

قال أبو عبد الرحمن: لاخلاف بين المفسرين في أنه محمد صلى الله عليه وسلم

وقال تعالى حاضا على الإيمان به:
« **فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي**» (سورة الأعراف /١٥٨).

وقال تعالى:
« **هو الذي بعث في الأمين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة**» (سورة الجمعة/٢).

قال أبو عبد الرحمن: فرسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ مثل قومه في الأمية.

وقال تعالى :
«وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين» (سورة آل عمران/٢٠).

وقال تعالى :
« ومنهم أميون لايعلمون الكتاب إلا أماني» (سورة البقرة/٧٨).

وقال تعالى:
« ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل» (سورة آل عمران/٧٥).

وقد اختلف في معنى الأمية لغة واصطلاحا على هذا النحو:

١. الأمي : الذي لايكتب(١).
قاله أبو عبيد وابن قتيبة و إبراهيم النخعي ولهذا فسر بعضهم الأمي بمن لايحسن أن يكتب ولكنه يعرف الكتابة لأنه يقرأ(٢).

٢. الأمي : الذي لايكتب ولايقرأ من كتاب(٣).

قاله مجاهد وابن جرير والراغب والقاضي عياض والدا مغاني والقرطبي وغيرهم.

وقد أخذوا هذا التفسير وزادوا قيد «من كتاب» من قوله تعالى **«ومنهم أميون لايعلمون الكتاب إلا أماني»**.
أي : إلا أن يتلى عليهم.

قال ابن السائب : لايحسنون قراءة الكتاب ولاكتابته إلا أماني: إلا مايحدثهم به علماؤهم وقال أبو روق وأبو عبيدة:

---

(١) غريب الحديث لابن قتيبة ٣٨٤/١ ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس ٢٨/١ وتفسير القرطبي ٩/١٨.

(٢) تفسير الشوكاني ١٠٦/١.
وبهذا فسره الزمخشري. قال ابن التمجيد: يؤيد مافي الكشاف ماروي عن البخاري ومسلم أن رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ يوم الصلح أخذ الكتاب وليس يحسن أن يكتب فكتب م ٢ ق ١ ص ١٤٧ هامش وقال: «واعلم أن بعضهم فسر الأمي بمن لايعرف الكتابة كالمصنف (يعني البيضاوي) وبعضهم فسروه بمن لايحسن الكتابة كالزمخشري. ولافرق بينها لأن من لايحسنها كمن لايعرفها في عدم الاعتبار. المصدر السابق ١٤٦.

(٣) تفسير ابن جرير ٢٥٧/٢ ومرة فسره بالذي لايكتب فقط كما في ٢٥٩/٢ والمفردات للراغب ٢٣ والوجوه والنظائر للدامغاني ٤٥ ــ ٤٦.

أي تلاوة وقراءة عن ظهر قلب ولايقرؤنها في الكتب.

وعلى هذا التفسير حد ابن تيمية أمية النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ بقوله:
« باعتبار أنه لايكتب ولايقرأ مافي الكتب لاباعتبار أنه لايقرأ من حفظه بل كان يحفظ القرآن أحسن حفظ(٤)».

وقال إسماعيل حقي:
«المشهور عند أهل التفسير أن الأمي من لايكتب ولايقرأ من كتاب»(٥).

وهذا التفسير رجحه القنوي فقال:
وهو الظاهر المعمول عليه لاطراده في جميع الأميين من أمة العرب وغيرها»(٦).

٣. وقال قطرب : الأمية الغفلة والجهالة.

ومن لايقرأ ولايكتب داخل في ذلك لقلة المعرفة كما قال الراغب الأصفهاني
ولهذا قال القنوي:
إنه ــ صلّى الله عليه وسلم ــ أمي في عدم القراءة والكتابة لافي عدم العلم، لأنه عليه السلام أعطي علوم الأولين والآخرين.

وقال الفيروز آبادي في القاموس:
الأمي الغبي.

وتعقبه الزبيدي بقوله:
كذا في النسخ ــ أي نسخ القاموس ــ وصوابه: العيي : أي الجلف الجافي القليل الكلام.

قال أبو عبد الرحمن: لاوجه للاستدراك على القاموس، لأن الغباء داخل في المعنى الذي ذكره قطرب.
كما أن تفسير الزبيدي لايدخل في معاني الأمية فقد يكون الرجل غير أمي و يكون عييا.

(٤) فتاوي ابن تيمية ٤٣٤/١٧ ــ ٤٣٦
(٥) روح البيان.
(٦) حاشيته ق ١٤٥/١.

وأيضا فتفسير العيي بالجلف الجافي القليل الكلام لاوجه له، فقد يكون المرء عييا و يكون ظريفا كثير الكلام.
و يدخل في هذا المعنى تفسير وتعريف الفقهاء للأمي.

قال ابن تيمية: والأمي في اصطلاح الفقهاء خلاف القارىء وليس هو خلاف الكاتب و يعنون به في الغالب من لايحسن الفاتحة.

وقال إسماعيل حقي: والمشهور عند أهل الفقه أن الأمي من لايعلم شيئا من القرآن.

وعلى هذا المعنى يفسر قوله تعالى:
«ومنهم أميون لايعلمون الكتاب إلا أماني».

قال ابن تيمية: الأمي كما قال ابن عباس وقتادة غير العارف بمعاني الكتاب يعلمونها حفظا وقراءة بلا فهم ولايدرون مافيه.

فهم لايعلمون فقه الكتاب إنما يقتصرون على مايسمعونه يتلى عليهم كما قال الكسائي والزجاج .اهـ.

قال أبو عبد الرحمن: فيكون غير الفاهم للكتاب ــ على هذا المعنى ــ أميا و إن قرأ وكتب.
قال ابن تيمية: فإنه سبحانه قال لايعلمون الكتاب ولم يقل لايقرؤون ولايسمعون.
لكن يعلمون أماني إما بقراءتهم لها أو بسماعهم قراءة غيرهم(٧).

قال أبو عبد الرحمن: لاأتعرض هنا لترجيح المعاني الاصطلاحية أو معارضتها، لأنه لامشاحة في الاصطلاح، و إنما أرجح المعنى اللغوي، لأنه المعول عليه.
والمعنى الراجح عندي: أن الأمي من لايكتب و إن قرأ، فجميع عوام المسلمين يقرؤون كتاب الله في المصاحف ولم يرتفع عنهم اسم الأمية في عرف الأجيال.
أما المعنى الثالث وهو الغفلة والجهل.. إلخ فهو نتيجة الأمية وليس اسما لها، وهذه النتيجة أغلبية فإن معارف الدنيا من حساب وفهم لمعاني كتاب الله.. إلخ

(٧) المفردات ٢٣ وحاشية القنوي على البيضاوي م ٣ ق ٢ ص ٢٣٠. وفتاوى ابن تيمية ٤٣٤/١٧ ــ ٤٣٧.

تحصل للناس بطريق الكتابة والقراءة(٨).

وقد يوجد عالم أو شاعر فصيح.. إلخ وهو لايحسن القراءة فلا يزول عنه وصف الأمية.

وقد يوجد حاسب ــ من غير تعلم للحساب بالقراءة والكتابة ــ فلايزول عنه وصف الأمية.

وقد يوجد من يحسن الكتابة وليس عنده علم ولافهم فلايوصف بأنه أمي وإنما يوصف بالجهل والغباء.

وقد اختلف المفسرون واللغويون في سبب التسمية وأصل الاشتقاق على هذه الآراء.

١. أن هذا المعنى مأخوذ من الأم وهي الوالدة

ووجه ذلك:

أ ــ أن من لايكتب على الحال التي ولدتها عليه أمه.

قال الجصاص: وقيل إنما سمي من لايكتب أميا لأنه نسب إلى حال ولادته من الأم، لأن الكتابة إنما تكون بالاستفادة والتعلم دون الحال التي يجري عليها المولود.

وقال القنوي: بقي بلا علم كما ولدته أمه (٩).

ب ــ أن الكتابة كانت في الرجال دون النساء فننسب إلى أمه في جهله بالكتابة(١٠)

٢. أنه مأخوذ من «أمة» وسقطت التاء في النسبة كما سقطت في المكي والمدني(١١)

ثم اختلفوا في المراد بالأمة المنسوب إليها على هذا النحو:

أ ــ كل أمي منسوب إلى أمته وذلك بمعنى جماعته كما تقول: هذا

---

(٨) أريد القراءة التي يقابلها إحسان للكتابة، ولست أريد تهجي العوام.

(٩) أحكام القرآن للجصاص ٤٤٣/٣ حاشية القنوي ص ١٤٥ ق١ تاج العروس ١٩١/٨ وتفسير القرطبي ٢٩٨/٧ أبو السعود ٢٠١/٢ والشوكاني ١٠٤/١.

(١٠) تفسير ابن جرير ٥٩/٢ ومشارق الأنوار لعياض ٣٨/١ وزاد المسير لابن الجوزي /١٠٥.

(١١) تفسير البغوي ٢٤٤/٢ هامش.

عامي بالنسبة إلى عامة الناس. قال ذلك ابن قتيبة ورجحه ابن تيمية.

وقال الراغب مؤيداً ذلك: والأمي منسوب إلى الأمة الذين لم يكتبوا لكونه على عادتهم كقولك عامي لكونه على عادة العامة.

ب ــ أصل نسبة أمي إلى أمة العرب.

ولهذه النسبة ثلاثة أوجه:

أولها : أن معظم العرب لايكتبون.

قال ابن قتيبة:

لم يكن من يكتب من العرب إلا قليل فنسب من لايكتب إلى الأمة ثم لزم هذا الاسم كل من لايكتب فقيل:

العرب أميون.

وقال الزمخشري: «نسب الأمي إلى أمة العرب حين كانوا لايحسنون الخط ويخط غيرهم من سائر الأمم ثم بقي الاسم (أي اسم الأمية) وإن استفادوه (يعني الخط)»

وقال ابن الأثير: «قيل للعرب الأميون لأن الكتابة كانت فيهم عزيزة أو عديمة».

وقال الجصاص: أراد الأكثر الأعم وإن كان فيهم القليل ممن يقرأ ويكتب(١٢).

وثاني تلك الأوجه: أن العرب وإن كتبوا يعتمدون على الحفظ لاعلى الكتابة.

قال ابن تيمية :

«وقد كان في العرب كثير ممن يكتب ويقرأ المكتوب وكلهم أميون فلما نزل القرآن عليهم لم يبقوا أميين باعتبار أنهم لايقرؤون كتابا من حفظهم بل هم يقرؤون القرآن من حفظهم وأنا جيلهم في صدورهم. ولكن بقوا أميين باعتبارهم لايحتاجون إلى كتابة دينهم بل قرآنهم محفوظ في قلوبهم. وقال: «فديننا لايحتاج أن يكتب ويحسب كما عليه

---

(١٢) تفسير البغوي ٢٤٤/٢ هامش وغريب الحديث لابن قتيبة ٣٨٤/١ وفتاوى ابن تيية ٤٣٥/١٧ والفائق ٤٢/١ ــ ٤٣ والنهاية ٦٨/١ وأحكام القرآن للجصاص ٤٣٣/٣ وتفسير النسفي ٢٥٤/٤ والبحر المحيط ٤٠٣/٤.

أهل الكتاب من أنهم يعلمون مواقيت صومهم وفطرهم بكتاب وحساب فدينهم معلق بالكتب لو عدمت لم يعرفوا دينهم.
ولهذا يوجد أكثر أهل السنة يحفظون القرآن والحديث أكثر من أهل البدع.
وأهل البدع فيهم شبه بأهل الكتاب من بعض الوجوه(١٣).
وثالث تلك الأوجه: أن العرب لاكتاب لهم كما قال الفراء.
قال ابن عباس: الأميون العرب كلهم من كتب منهم ومن لم لأنهم لم يكونوا أهل الكتاب.
وهذا مالاحظه أبو حيان في تفسيره لقوله تعالى: «**وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين**».
قال : هم مشركو العرب ودخل في ذلك من لاكتاب له.
وقال ابن تيمية: الأميون يتناول العرب قاطبة دون أهل الكتاب.
وقال إسماعيل حقي: من لايحسن الكتابة من العرب فإنه أيضا أمي، لأنه لم يكن لهم في الأصل خط ولاكتابة.
وقال:
والأميون هم العرب وسموا أميين لأنه لم يكن لهم كتاب سماوي وكان اليهود يطلقون على جميع الأمم لفظ الأمية بالإضافة إليهم هم.
يريدون بهذا أن يمتازوا عن الناس بأنهم هم الذين خاطبتهم السماء وبعثت فيهم الرسل وأنزلت عليهم الكتب.
والأمية التي وصف بها العرب هي أمية من نوع خاص، وهي أمية من لاكتاب لهم من عند الله وإن كان هذا لايمنع تفشي الأمية بينهم وهي أمية الجهل بالكتابة والقراءة.
وقال القنوي: فإن المشهور أن العرب لاكتاب لهم فأنى لهم القراءة والكتابة؟.
وقال محمد رشيد رضا: وكان أهل الكتاب يسمون العرب بالأميين ولعله كان لقبا لأهل الحجاز ومن جاورهم دون أهل اليمن لكن ظاهر قوله تعالى في الخونة من اليهود ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين

---

(١٣) فتاوى ابن تيمية ٤٣٥/١٧ ـ ٤٣٦.

سبيل: العموم وليس بنص فيه.
وربما سموا كذلك كما كان اليهود يقولون عن غيرهم من الأمم إنهم «جوييم» باللغة العبرية.
أي أميون نسبة إلى الأمم بوصفهم شعب الله المختار وغيرهم من الأمم.
والنسبة في العربية إلى المفرد أمية أميون وربما كان هذا أقرب بالنسبة إلى موضوع السورة(١٤).

٣. أن الأمي مأخوذ من أمته بمعنى خلقته.
قال اللحياني : ماأحسن أمته: أي خلقته والمراد الجبلة.
ولم أجد أحداً رد الأمي إلى الأمة بمعنى الخلقة وإنما ردوه إلى الجبلة التي هي معنى الخلقة.
قال الفيروز آبادي: الأمي من لايكتب أو من على خلقة الأمة لم يتعلم الكتاب وهو باق على جبلته(١٥).
قال أبو عبد الرحمن: ونسبة الأمي إلى الأمم إما لأنه على حال ولادة أمه له وإما لأن الكتابة في النساء قليلة فذلك احتمال لايوجد مايمنع منه ولكن ليس هناك مايقتضيه و يعينه من بين الاحتمالات.
والقول بأن أصل أمي من أمة ــ على أساس أن أغلب الناس في كل أمة لايكتبون فهو احتمال لايوجد مايمنع منه وهناك مايرجحه وهو قولهم: فلان عامي نسبة للعامة.
وعلى هذا نرجح أن الأمي مأخوذ من الأمة.

وعلى هذا أيضا نقول إن الأميين لقب للعرب لأن معظم العرب كعامة ا لأمم التي لاتكتب وان استفادوا الكتابة فيما بعد فقد ظلوايعتمدون على الحفظ دون الكتابة، ولأن العرب لاكتاب لهم. وإذا كان العرب اليوم يكتبون و يعتمدون على الكتابة وأصبح لهم كتاب فقد زالت عنهم حقيقة الأمية ولكنهم أميون باعتبار ماكان.

(١٤) البحر المحيط ٤١٣/٢ وفتاوى ابن تيمية ١٩٠/١٦ وتفسير القرطبي ٩١/١٨ وروح البيان ٥١٣/٩ والتفسير القرآني للقرآن ٩٤٢/٢٨ وتاج العروس ١٩١/٨ وحاشية القنوي م٧ ق١ ص١٧٨ وتفسير المنار ٢١٦/٩ وتفسير سيد قطب م٨ جـ ٩٣/٢٨.

(١٥) معجم المقاييس ٢٨/١ وتاج العروس ١٩١/٨ والنهاية ٦٨/١.

أما تعليل تسمية العرب بالأميين بتسمية اليهود لهم بذلك فهذا غير معقول لأربعة أمور:

أولها: أن الله امتن على العرب بنبي أمي وأورد الله اسم الأمي في معرض المدح، وبعيد أن يمتدح الله نبيه بلقب وضعه اليهود الملاعين على سبيل الذم.

وثانيها: أن هذا اللقب مفهوم من لغة العرب فما بالنا نلتمسه من تسمية اليهود؟.

وثالثها: أن هذا اللقب عند اليهود بمعنى الوثني الجاهل وليس هذا المعنى من لغة العرب فقد أوضحت أن الأمية هي الجهل بالكتابة.

ورابعها: أن الأمية عند اليهود لقب لجميع الأمم ماعدا اليهود بينما المعروف من القرآن أن المراد به العرب.

أما أخذ أمي من أمة ــ بمعنى خلقة وجبلة ــ فلو قال به أحد لما رجحنا غيره.

والمراد بالأمي رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ في قوله تعالى:

«الذين يتبعون الرسول النبي الأمي» وقوله **«فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي»**.

وهو أمي لاباعتبار أنه من عرب أميين، فزيد بن ثابت ــ رضي الله عنه ــ لايقال: إنه أمي لأجل أنه من عرب أميين.

بل رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ أمي في ذاته، لأنه لايكتب.

وعلى ذلك أدلة كثيرة أقربها قوله تعالى:
«هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم» والمراد بالأميين العرب وحدهم في قوله تعالى:

«هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم»

ونرجح أن المراد هم العرب وحدهم في قوله تعالى:
«قل للذين أوتوا الكتاب والأميين» بدليل المقابلة بالذين أوتوا الكتاب،

وبقرينة الحال والمكان وقت التنزيل على أن خطاب الشرع عام للناس ولكن بآيات ونصوص أخرى.

والمراد بالأميين من عدا اليهود في قوله تعالى:
«ليس علينا في الأميين سبيل» بالنسبة لعرب اليهود أما في مفهوم الأمة فالمراد العرب وحدهم بدليل سياق الآية وماقبلها التي كانت خطابا للرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ وأصحابه ــ رضي الله عنهم ــ في التحذير من اليهود.

والأميون من لايكتب من اليهود وجهالهم ــ على سبيل التجوز اللغوي ــ في قوله تعالى:
«ومنهم أميون» بدليل سياق الآية.

وكلام الله نزل بلغة العرب، وإنما يفسر بلغة العرب.
وحمل كلام الله على لغة العرب هو الظاهر الذي ندعو إليه بحيث لايصرف عن لغة العرب إلا بدليل.

وقد أوضحنا أن الأمية في لغة العرب بمعنى الجهل بالكتابة، وأوضحنا أن ذلك مأخوذ من الأمة، وأن تسمية العرب أميين تسمية من الله لهم بذلك مأخوذ من لغة العرب من «أمة».

وعلى هذا نحمل معنى الأمية في الآيات الكريمات التي صدرنا بها هذا البحث وإنما نستثني زيادة الوصف بالجهالة وعدم الفهم إلى الجهل بالكتابة في قوله تعالى: **«ومنهم أميون»** بدليل أنه علل أميتهم بعدم العلم.

كما نستثني معنى الأميين في اصطلاح اليهود الملاعين في قولهم ــ حسبما أخبر الله عنهم: **«ليس علينا في الأميين سبيل»** فهم يريدون من عدا اليهود وإن كتب.

وهناك من صرف معنى الأمية في الآيات الكريمات عن ظاهرها اللغوي كما صرف سبب التسمية عن ظاهر الاشتقاق اللغوي على هذا النحو:

١. أن الأمي المقصود من أم ــ بفتح الهمزة ــ بمعنى قصد منسوب إلى الأم مصدر أم.

ودليل هذا الرأي قراءة يعقوب «الأمي» بفتح الهمزة.
ومن يقول بهذا الرأي و يأخذ بقراءة الجمهور وهي ضم الهمزة يقول: ضم الهمزة من تغيير النسب(١٦) وعلى هذا ترى «تغيير النسب» دعوى يتنازعها طرفان:
الطرف الذي يقول الأمي بضم الهمزة من الأم بفتح الهمزة.
والطرف الذي يقول الأمي بفتح الهمزة من أمه.
والتأو يل على هذا المعنى أن محمدا ـ صلى الله عليه وسلم ـ مقصود لكل أحد(١٧).
قال أبو عبد الرحمن: هذا الاحتمال لايقدم على العرف اللغوي وهو أن الأمي الذي لايكتب وليس هو المقصود.
ثم هو احتمال لايوجد عليه برهان يعين الحمل عليه دون العرف اللغوي، و إنما هناك دعوى تغيير النسب وهي دعوى متنازع عليها بين الطرفين وليس أحد الطرفين أولى بها إلا ببرهان. والبرهان يقتضي حمل قراءة يعقوب على هذه الدعوى لتوافق في معناها قراءة الجمهور.
ثم إن تفسير الأمي بالمقصود غير مطردة في لغة الشرع.
هي غير مطردة في الأميين ـ بصيغة الجمع ـ لأننا لم نجد من فسر الأميين بالمقصودين. وغير مطردة في أمي ـ بصيغة المفرد ـ لأن الله قال: «**هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم**». أي أميا لايكتب مثلهم، وليس معناه يقصد مثلهم.

٢. أن الأمي هو رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ سمي بذلك لأنه أم الموجودات وأصل المكونات(١٨).

قال أبو عبد الرحمن: هذا التفسير من باب مايسمى بعلم الإشارة لا العبارة في عرف أهل التصوف.
قال أبو عبد الرحمن: وهو تفسير هالك من عدة وجوه:

---

(١٦) أما الجمهور القائلون بأن معنى «أمي» الجهل بالكتابة فيقولون عن قراءة يعقوب ـ بفتح الهمزة ـ الأصل الضم من باب تغيير النسب كما قيل في النسب إلى أمية (بضم الهمزة) أموي ـ بفتح الهمزة ولهذا قال أبو السعود: وقرىء بفتح الهمزة: أي الذي لم يمارس القراءة والكتابة.

(١٧) راجع الجمل ١٩٨/٢ عن تفسير السمين وروح المعاني ٧٠/٩ وتفسير صديق خان ٤٢/٣ وتفسير أبو السعود ٢٠١/٢ ـ ٢٠٢ والبحر المحيط ٤٠٣/٤.

(١٨) روح البيان.

أولها: أن الله قال:

«ماأشهدتهم خلق السموات والأرض ولاخلق أنفسهم».

ورسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ كغيره من البشر داخل في هذا المدلول.

وقولهم ــ إن رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ أم الموجودات وأصل المكونات قول على الله بما لم يشهد القائل به، ولاسبيل إلى برهان علمي يشهد بذلك، ولاسبيل إلى برهان شرعي صحيح لأن الله لم يخبرنا في كتابه ولافي الحديث الصحيح عن رسوله (صلى الله عليه وسلم) أن محمدا أصل الكائنات.

وإنما تناشد القوم هذا الإفك من مديحة البويصري التي لاتعتمد كل أفكارها على أصول شرعية صحيحة.

وثانيها: لوصح هذا الافتراء ــ وهو لايصح ــ لكان غير متعين لتفسير الآية إلا بدليل، لأن الأصل حمل كلام الله على لغة العرب.

وثالثها: أن هذا المعنى مطرد فيما ورد في جميع النصوص الشرعية عن أمي وأميين.

٣. الأمي نسب إلى أم القرى لأن أهلها لايكتبون ولايقرؤون في الغالب.
وهذا مروي عن أبي جعفر الباقر.
أو لأنها موضع أم أي قصد ــ قال أبو الفضل الرازي:
«وذلك مكة فهو (أي رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ) منسوب إليها» [١٩].
قال أبو عبد الرحمن: هذا لايطرد في الأميين ــ بصيغة الجمع ــ إذ لايصح حمل ذلك على النسبة لأم القرى، ولايطرد في الأميين من اليهود.
ثم هو تفسير غير متعين للأمي، لأن الاشتقاق اللغوي المطرد في مادة «أمي» النسبة إلى الأمة وهي أشمل من النسبة إلى أم القرى.

٤. الأميون في قوله تعالى: **«ومنهم أميون»** هم اليهود نسبة إلى أم

(١٩) المفردات ٢٤ وتفسير القرطبي ٢٩٩/٧ وروح المعاني ٧٠/٩ وتفسير القرطبي ٤٨٧/٤ والبحر المحيط ٤٠٣/٤.

الكتاب حيث لم يقصدوا بها أو لنزول الكتاب عليهم كأنهم نسبوا إلى أم الكتاب(٢٠).

قال أبو عبد الرحمن: ليس المراد اليهود عموما وإنما المراد جهالهم بدليل قوله «**لايعلمون**» لأن سياق ماقبل الآية في اليهود فدل على أن قوله «**ومنهم**» تبعيض من اليهود أنفسهم. وإذا كان هذا التفسير في النسبة إلى أم الكتاب احتمالا متصورا عقلا فهو غير متعين واقعا وغير مطرد. وإنما المتعين المطرد مارجحناه من تفسير وتعليل أهل اللغة.

٥. المراد بالأمين في قوله تعالى: «**قل للذين أوتوا الكتاب والأمين**» : المجوس لأنهم لم يؤمنوا بأم الكتاب(٢١).

قال أبو عبد الرحمن: لو كان الكفر بأم الكتاب تعليلا لغويا لاشتقاق معنى أمي، ولو صح هذا ــ وهو لايصح ــ لما كان مطردا في بقية النصوص الشرعية.

والمراد بالأمين في هذه الآية العرب وليس المجوس بقرينة الحال والمكان وقت التنزيل وإن كان التشريع عاما للناس فذلك بنصوص أخرى، ثم تضافرت النصوص على أن الأمين تسمية من الله للعرب.

٦. المراد بالأمين في قوله تعالى : «**ومنهم أميون**» بعض اليهود لجحودهم كتب الله ورسله.

روي هذا عن ابن عباس بإسناد غير ثابت.

قال أبو عبد الرحمن: الصحيح أنهم جهلة اليهود لعدم علمهم بالكتاب وليس لجحدهم، ولهذا قال ابن جرير الطبري:

«وهذا التأويل تأويل على خلاف مايعرف من كلام العرب المستفيض بينهم»(٢٢).

وقال «باريه» في دائرة المعارف الإسلامية:

(أمي لقب محمد في القرآن، وهو لقب يرجع في بعض الوجوه إلى كلمة أمة ولكن يظهر أنه ليس مشتقا منها مباشرة لأنه لم يظهر إلا بعد الهجرة، ويختلف

---

(٢٠) تفسير القرطبي ٥/٢.

(٢١) الوجوه للدامغاني ص ٤٦ حاشية المحقق.

(٢٢) تفسير ابن جرير.

معناه عن كلمة أمة التي كانت شائعة قبل الهجرة .اهـ).

وقد تعقبه الشيخ أحمد محمد شاكر في تذييله على هذه المادة بأن الآيات التي وردت فيها الأمية من الآيات المكية قبل الهجرة.
قال أبو عبد الرحمن: على فرض ــ وهو فرض باطل ــ أن الأمي لفظ لم يستعمل إلا بعد الهجرة فهو فرض لايعني بطلان اشتقاقه من لفظ سابق الاستعمال هو كلمة أمة، لأن المشتق منه يسبق في الاستعمال اللفظ المشتق.

هذا أمر معروف بالبداهة.

ولايتصور اتفاق المشتق والمشتق منه في المعنى فيكون هذا الاختلاف مسوغا لقول «بار يه»:
(إن معنى أمي يختلف عن معنى أمة) ذلك أن اشتقاق المعنى تجوزا بعلاقة ما، وقد بينا فيما سبق العلاقة المجازية في اشتقاق أمي من أمة.

ثم قال: (وقال في سورة آل عمران آية ٢٠(٢٣) يدعو محمد أهل الكتاب والأميين إلى اعتناق الإسلام. ومعنى كلمة الأميين هنا المشركون وهي تدل على هذا المعنى بعينه في الآية الخامسة والسبعين من السورة نفسها وذلك على لسان أهل الكتاب(٢٤).

قال أبو عبد الرحمن: معنى الأميين في الآية ٢٠ العرب لأن الله سماهم الأميين لأنهم لايكتبون في الغالب ولأنهم ليس لهم كتاب، ولأنهم يعتمدون على الحفظ لاعلى الكتابة.

وإنما تعين مراد الآية بمشركي العرب لامن ناحية اللغة وإنما من سياق الكلام فالمراد مشركي الأميين من العرب ودلالة السياق هي عرض الإسلام عليهم وإنما يعرض الإسلام على مشرك، فالآية خصصت عموم اللفظ.

وأما الآية الثانية فمعناها الوثنيون وليس ذلك من المعنى اللغوي وإنما هو حسب عرف اليهود فيما حكاه الله عنهم.

---

(٢٣) هي قوله تعالى: «قل للذين أوتوا الكتاب والأميين».
(٢٤) هي قوله تعالى : «ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل».

ثم قال هذا المستشرق:

«و يصعب الجزم بالمعاني المختلفة التي كان يقصدها محمد من كلمة أمي ولو أننا وازنا سورة الأعراف آية ١٥٧(٢٥) بما امتدح به محمد أمته في سورة آل عمران آية ١٠٤(٢٦) و١١٠(٢٧): فلا يسعنا إلا أن نظن أن النبي ربما تصرف في المعنى الأصلي لكلمة أمي وعلى أي حال فلم يكن يرى منقصة في لقب النبي الأمي.

قال أبو عبد الرحمن: وجهة النظر في هذه المغالطة أن محمدا ــ صلى الله عليه وسلم ــ وأمته خير أمة أخرجت للناس مع العلم أن الأمي بمعنى الوثني فكيف يكون الوثنيون خير أمة؟.

ولاجواب لهذا السؤال إلا أن محمداــ صلى الله عليه وسلم ــ حور دلالة أمي.

قال أبو عبد الرحمن: ليس مع الكفر ذنب، ولكننا نجيب هذاالمثلث الأحمق بالتالي:

أولا : أن محمدا ــ صلى الله عليه وسلم ــ لم يسم نفسه أميا ولم يسم أمته أميين و إنما هذه تسمية الله بلغها رسول الله.

ثانيا : أن الأمية بمعنى الوثنية مصطلح لليهود ولايفسر كلام الله باصطلاح اليهود و إنما يفسر بلغة العرب التي نزل بها القرآن ومعنى الأمية في لغة العرب الجهل بالكتابة كما بينا ذلك.

ثالثا : أن الأمية فسرت بوثنيي العرب في قوله تعالى: «**قل للذين أوتوا الكتاب**» ولم تفسر بهذا التفسير لأن الأمية بمعنى الوثنية و إنما فسرت بهذا لأن مشركي العرب بعض العرب والعرب كلهم أميون ــ مسلمهم ومشركهم ــ تسمية من الله لهم، وهذه التسمية راجعة للاشتقاق في لغة العرب.

وقال هذا الأحمق أو المتحامق:

---

(٢٥) هي قوله تعالى: « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل.

(٢٦) هي قوله تعالى : «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون».

(٢٧) هي قوله تعالى : «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر. الآية».

ورغم أن هذا الرأي ــ أي تفسير الأمي بمن لايكتب ــ مطابق لنص الآية الثامنة والسبعين من سورة البقرة(٢٨) ويمكن أن يدل لفظ الأميين في هذه الآية على الوثنيين من غير شك عند من لايريد البحث عن معنى آخر.

قال أبو عبد الرحمن: الآية التي ذكرت ليست بمعنى الوثنيين بل المراد بها جهال اليهود، وتفسير الآية منها إذ قال: **«لايعلمون»**.

ومعاني الكلام تؤخذ من لغة أهله سواء أراد هذا المستشرق البحث عن المعنى في لغة أهل ذلك الكلام أم لم يرد.

ثم قال : «ومن جهة أخرى فإن كلمة أميين في سورة آل عمران ٧٥(٢٩) لايمكن بالنظر إلى سياق الكلام تفسيرها بالذي لايكتب ولايقرأ وإن كانت تدل في هذا الموضوع على الوثنيين».

قال أبو عبد الرحمن: إذا صح أن الأميين في هذه الآية الوثنيون فذلك في عرف اليهود لأن الله يحكي قولهم واعتقادهم، أما تسمية العرب بالأميين فهذه تسمية الله بالمعنى اللغوي العربي الذي نزل به القرآن وهو أن الأمي من لايكتب.

وهذا واضح في الآيات الأخرى التي هي خبر من الله عن محمد صلى الله عليه وسلم وأمته أمة العرب وليس إخبارا منه عن عرف اليهود كما في هذه الآية.

وقال : وهناك عوامل لغوية تجعل من الصعب أن نقول : إن كلمة أمي معناها الذي لايكتب ولايقرأ فلا الكلمة العربية «أمة» ولا العبرية «أما» ولا الآرامية «أميتا» تدل على الأمة في حالة الجهالة».

قال أبو عبد الرحمن: موافقة أو مخالفة العبرية والآرامية للمفهوم العربي لاتعنينا لأن كلام الله يفسر بلغة العرب.

أما العربية فقد بينا أن الأمي بمعنى الذي لايكتب في لغة العرب وبينا وجه أخذ ذلك من أمة. وإنما ذهب هذا الأرعن إلى أن الأمي ليس مأخوذاً عن الأمة،

---

(٢٨) هي قوله تعالى :**«ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل»**.

(٢٩) انظر دائرة المعارف ٦٣٠/٢ ــ ٦٣١.

لأنه حرر مادة «أمة» في دائرة المعارف الإسلامية كما حرر مادة «أمي» وقال إن أمة ليست مأخوذة من أم وإنما هي دخيلة مأخوذة من العبرية أو الآرامية(٣٠).

قال أبو عبد الرحمن: معجمات اللغة العربية نصت على أنها عربية ولاخلاف بين اللغويين في ذلك.

أما وجه اشتقاق أمة من أم فقد بينته في رسالة لي مستقلة في تفسير قوله تعالى **«كان الناس أمة واحدة»** وهنا أذكر ملخصا فأقول:

المعنى الأول الوضعي الأصلي الحقيقي الجامع لكلمة (أم) هو القصد، ثم تفرع من ذلك معان مجازية كثيرة.

ومن هذه المعاني المجازية «أمة» بمعنى جماعة لأنه يربطها قصد واحد من جنس أو لغة أو دين.. إلخ ثم تفرع عن «أمة» «أمي» لأن الأمة هي العامة، والعامة في الغالب ــ خاصة العرب وقت التنزيل ــ تجهل الكتابة.

ثم قال : «إذا عرفنا أن محمدا ربما لم يكن على بينة مما تدل عليه كلمة أمي عند اليهود وأنه ربما جعل لهذه الكلمة معنى جديدا».

قال أبو عبد الرحمن:

محمد ــ صلى الله عليه وسلم ــ لايعلم إلا ماعلمه الله إياه، وليس لدينا دليل على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لايعلم معنى أمي عند اليهود، بل نصوص الشرع المطهر تدل على أن رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ يعلم اعتقاد اليهود فيمن عدا اليهود من الأمم.

وسواء أعلم ــ صلى الله عليه وسلم ــ معنى أمي عند اليهود أم لم يعلم فإن معنى أمي ليس من وضع محمد بل هو موجود في لغة العرب كما أن تسمية أمي ليست من تسميته ولكنها تسمية الله له.

وكلام الله يفسر بلغة العرب لابلغة اليهود، لأن محمداً رسول الله إلى الناس كافة بكتاب الله الذي هو بلغة العرب.

---

(٣٠) انظر دائرة المعارف ٢/٦٣٠ ــ ٦٣١.

وإذا صح أن تسمية العرب بالأميين معنى جديد فهو من عند خالق اللغة وليس معنى جديداً وضعه محمد، ونحن نفسر كلام الله بمراد الله لابمراد اليهود. ثم قال: «وقد استدل قوم بإطلاق لفظ الأمي على محمد بأنه لم يكن يقرأ ولايكتب والحقيقة أن كلمة الأمي لاعلاقة لها بهذه المسألة لأن الآية ٧٨(٣١) من سورة البقرة التي تدعو إلى هذا الافتراض لاترمي الأميين بالجهل بالقراءة والكتابة بل ترميهم بعدم معرفتهم بالكتب المنزلة.

قال أبوعبد الرحمن: هذه وجهة متهافتة من أمور:

أولها : أن الآية التي ذكر : في جهلة اليهود وليست في النبي الأمي.

وثانيها : أن الجهل في العادة سببه عدم القراءة والكتابة وهذا وجه المجاز العربي في تسمية الجاهل أميا.

ثالثها : أن وجود معنى لمادة لغوية لايعني بطلان المعنى الآخر.

وإنما نقول الأمي بمعنى الذي لايكتب مجاز مباشرة من أمة فيحمل الكلام عليه. والأمي بمعنى الجاهل مجاز بالواسطة من أمة وهو مجاز مباشرة من أمي، لأن الجهل غالبا نتيجة عدم الكتابة.

ولايقدم المجاز بالواسطة على المجاز مباشرة إلا بدليل، والدليل هنا قوله «**لايعلمون**» ففسر الأمية بعدم العلم.

ورابعها : إذا كانت الأمية في الآيات الأخرى ليست بمعنى الجهل بالكتابة لأن الأمية في هذه الآية بمعنى الجهل بمعاني المكتوب:

فلا بد أن يكون الأمي في الآيات الأخرى بمعنى الجاهل بكتاب الله.

وهذا باطل.

قال تعالى : «**الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف..** الآية».

---

(٣١) هي قوله تعالى :«**ومنهم أميون لايعلمون الكتاب**».

وقال : «ويعلمهم **الكتاب والحكمة**» .
فليس بمعقول أن يكون جاهل يعلم الكتاب والحكمة فصح أنه لايكتب و يعلم بمعاني الكتاب وهذا وجه الإعجاز في سياق الامتنان(٣٢)
وعن حكمة الأمية قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

وكون محمد كان نبيا أميا هو من تمام كون ماأتى به معجزا خارقا للعادة ومن تمام بيان أن تعليمه أعظم من كل تعليم كما قال تعالى:

«وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولاتخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون».

فغيره يعلم ماكتبه غيره وهو علم الناس مايكتبون وعلمه الله ذلك بما أوحى إليه»(٣٣).

ولهذا فالأمية صفة مدح فيه وصفة ذم في غيره(٣٤) وقد لخص الجصاص إعجاز الأمية في التالي:

١ ــ ليوافق ماتقدمت به البشارة في كتب الأنبياء السالفة.

٢ ــ البعد عن توهم الاستعانة على ماأتى به من الحكمة بالكتابة.

٣ ــ مشاكلته لحال من بعث إليهم مع عجزهم عما أتى به(٣٥).

وأضاف الراغب إلى ذلك أن هذا الإعجاز فضيلة له لاستغنائه بحفظه واعتماده على ضمان الله بقوله: **«سنقرئك فلا تنسى»** (٣٦).

وقال إسماعيل حقي:
قال في الأسئلة المقحمة: كيف من الله على نبيه بأنه أمي لايعرف الخط والكتابة وهما من قبيل الكمال لامن قبيل النقص؟.
والجواب : إنما وصفه بعدم الخط والكتابة وأن أهل الكتاب كانوا يجدون في

---

(٣٢) راجع دائرة المعارف ٢/٦٤٣ ــ ٦٤٨.
(٣٣) فتاوى ابن تيمية ١٦/١٩٠.
(٢٤) روح المعاني ٩ /٧٠.
(٣٥) أحكام القرآن ٣/٤٤٤٣.
(٣٦) المفردات ٢٤.

نعته في التوراة والإنجيل أنه أمي لايقرأ ولايكتب فأراد تحقيق ماوعدهم به على نعته إياه، ولأن الكتابة من قبيل الصناعات فلا توصف بالمدح ولابالذم، ولأن المقصود من الكتابة والخط هو الاحتراز عن الغفلة والنسيان وقد خصه الله تعالى بما فيه غنيه عن ذلك كالعين بها غنية عن العصا والقائد»(٣٧).

وقال الشيخ أحمد محمد شاكر:
وكان رسول الله — صلى الله عليه وسلم — يتلو القرآن على الناس و يعاود تلاوته عليهم لايتغير منه حرف ولايختلف في كلمة.
فإن الرجل الفصيح إذا ألقى كلاما مرتجلا غير مكتوب فلا يمكنه أن يعيده كله ولاأكثره بنصه وحروفه. و إن أمكنه أن يعيد كثيراً من معانيه بعبارات أخرى(٣٨)
وقد كتب عبدالله القصيمي فصلا طو يلا بعنوان «لا تقرأ لئلا يصغر آباؤك»(٣٩) يسخر فيه بكتاب الله وسنة رسول الله مدعيا أن شرع الله يفتخر بالأمية و يدعو إليها.

والقصيمي يحسن مغالطة السذج والواقع أن كتاب الله وسنة رسوله دعيا إلى العلم والتعليم و إنما كان فيهما الإخبار عن واقع العرب وقت التنز يل.

ولا ريب أن دين الله رفع مستوى العرب من الأمية إلى العلم.
قال أبو عبد الرحمن: ووردت آية كريمة تنص على نفي الكتابة:
قال سبحانه وتعالى :

«وكذلك أنزلنا إليك الكتاب فالذين آتيناهم الكتاب يؤمنون به ومن هؤلاء من يؤمن به ومايجحد بآياتنا إلا الكافرون».

وماكنت تتلو من قبله من كتاب ولاتخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون.

بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم ومايجحد بآياتنا إلا الكافرون — سورة العنكبوت ٤٧ — ٤٩.

---

(٣٧) روح البيان ٤٨٠/٦.
(٣٨) دائرة المعارف الإسلامية ٦٤٧/٢ وانظر تفسير الخازن ٢٤٤/٢.
(٣٩) أيها العار إن المجد لك ص ٩٥ — ١٢٩.

ففي هذه الآيات أن رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ لم يقرأ ولم يكتب من عدة تأكيدات:

أولها : كلمة بيمينك.

قال أبو حيان: وهي الجارحة التي يكتب بها وذكرها زيادة تصوير لما نفى عنه من الكتابة(٤٠) واليمين خرج مخرج الغالب(٤١) لأن العادة الكتابة باليمين لابالشمال(٤٢).

قال البيضاوي : وذكر اليمين زياة تصوير للمنفي للتجوز في الإسناد.

وعلق ابن التمجيد على ذلك بقوله:
أي زيادة تصوير للمنفي الذي هو الخط ونفي للتجوز في إسناد الخط المنفي إليه ــ صلى الله عليه وسلم ــ فإنه لم يقل «بيمينك» لتوهم أن نفي الخط عنه لانتفاء أمره كاتبا بأن يخط.

أي ولا تأمر كاتبا أن يخط، فقيل ولاتخطه تجوزاً من باب الإسناد إلى السبب فجيء بلفظ اليمين ليعلم أنه عليه الصلاة والسلام نفسه لايخط فهو من أسلوب قولهم : نظرته بعيني(٤٣).

وثانيها : كلمة من كتاب لتأكيد النفي(٤٤) ففي ذلك تنكير المنفي(٤٥) وهو الإطلاق في النفي(٤٦). فلكون استغراق المفرد أشمل اختير كتاب على كتب(٤٧).

قال القنوي : وماكنت تتلو : هذا للدوام في النفي لالنفي الدوام، أي ماكنت

---

(٤٠) البحر المحيط ١٥٥/٧.
(٤١) البحر المحيط ٤١٧/٣.
(٤٢) حاشية القنوي ٢٦/٦.
(٤٣) حاشية ابن التمجيد ٢٦/٦ هامش.
(٤٤) تفسير ابن كثير ٤١٧/٣.
(٤٥) التفسير الحديث ٢٣/٧.
(٤٦) التفسير السابق.
(٤٧) حاشية القنوي ٢٦/٦

قبل إنزال الكتاب تقدر على أن تتلو فالنفي متوجه إلى القدرة لا إلى التلاوة مع القدرة(٤٨).

ويرى دروزة : أن هذه الآية أصرح في المقصود من الآيات التي فيها التعبير بالأمي(٤٩).

وثالثها : في قوله تعالى :«**بل هو آيات بينات**» ــ إذا جعلنا المراد بالآيات صفة محمد ــ صلى الله عليه وسلم ــ في التوراة والإنجيل من أنه حين يخرج لايعلم كتابا ولايخطه بيمينه وروى ذلك ابن جرير عن الضحاك وقتادة وابن جريج ورجحه قال ابن جرير ــ رحمه الله تعالى ــ:
إن الآية بين خبرين من إخبار الله عن رسوله ــ صلى الله عليه وسلم ــ فهي أن تكون خبراً عنه أولى من أن تكون خبرا عن الكتاب الذي قد انقضى الخبر عنه قبل(٥٠).
واستدل لهذا بقراءة ابن السميفع : بل هذه آيات بينات.

قال الشوكاني : ولادليل في هذه القراءة على ذلك، لأن الإشارة يجوز أن تكون إلى القرآن كما جاز أن تكون إلى النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ بل رجوعها إلى القرآن أظهر لعدم احتياج ذلك إلى التأويل(٥١).

قال أبو عبد الرحمن: إذا صحت القراءة فيعارض الأولوية التي ذكرها الشوكاني: أن الإشارة إلى أقرب مذكور.
ورجح جمهور المفسرين خلاف مارجحه ابن جرير وأيدوا ذلك بقراءة عبدالله (بل هي آيات)(٥٢). واختاره ابن كثير (٥٣).

والمبطلون هم أهل مكة أو أهل الكتاب(٥٤) وقال جوهري طنطاوي: هما معا(٥٥).

---

(٤٨) المصدر السابق
(٤٩) المصدر السابق ٢٥/٧
(٥٠) تفسير ابن جرير ٢٧/٢١
(٥١) فتح القدير ٢٠٧/٤
(٥٢) البحر المحيط ١٥٦/٧
(٥٣) تفسيره ٤١٧/٣
(٥٤) الكشاف ٢٠٨/٣
(٥٥) تفسيره ١٤٢/١٤

قال أبو عبد الرحمن: وهذا العموم هو الأصح: لأنه مقتضى الظاهر.

أما كفار مكة فكانوا يعرفون أن النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ أمي.
قال تعالى: حكاية عنهم: «**وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا**». فلو كان يكتب لقالوا «كتبها».
وأما أهل الكتاب فعندهم صفة أمية الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ بدليل قوله تعالى: «**والذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل**». ومنهج عامةالمفسرين أن الآية في نفي الكتابة على ماقبل الوحي.
قال سيد قطب: ولربما كانت تكون لهم شبهة لو أنه كان من قبل قارئا كاتبا. فما شبهتم وهذا ماضيه بينهم؟ (٥٦).

قال الطبرسي: قال الشريف الأجل المرتضى علم الهدى قدس الله روحه: هذه الآية تدل على أن النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ ماكان يحسن الكتابة قبل النبوة. فأما بعد النبوة فالذي نعتقده في ذلك التجويز لكونه عالما بالكتابة والقراءة، وعدم التجويز لكونه غير عالم بهما من غير قطع على أحد الأمرين.

وظاهر الآية يقتضي أن النفي قد تعلق بما قبل النبوة دون مابعدها، ولأن التعليل في الآية يقتضي اختصاص النفي بما قبل النبوة، لأن المبطلين إنما يرتابون في نبوته ــ صلى الله عليه وسلم ــ لو كان يحسن الكتابة قبل النبوة.

فأما بعد النبوة فلا تعلق له بالريبةوالتهمة.
فيجوز أن يكون قد تعلمها من جبرائيل عليه السلام بعد النبوة(٥٧).
قال الدكتور عبد الكريم الخطيب:

«وقد أثار المفسرون جدلا طويلا حول ماإذا كان الرسول قد عرف القراءة والكتابة بعد البعثة أم لا؟ وقال كثير منهم إنه ــ صلوات الله وسلامه عليه ــ قد عرف القراءة والكتابة بعد بعثته. وهذا أمر ماكان يصح أن يكون موضع بحث أو خلاف فقد جاء القرآن ناطقا صريحا بأمية النبي، وجعل هذه الأمية صفة

---

(٥٦) تفسيره ٦ جـ ٩/٢١

(٥٧) تفسير الطبرسي ٢٨٧/٨ ــ ٢٨٨

دالة عليه يجده عليها أهل الكتاب في كل حال يلقونه عليها وفي كل زمن يوجهون وجوههم إليه.

فكيف إذا يكون النبي قد خرج عن صفة الأمية بعد البعثة، وعرف القراءة والكتابة ثم يكون بهذا حجة على أهل الكتاب الذين يجدون وصفه في التوراة والإنجيل نبيا أميا في الأميين؟.

ثم ماحاجة النبي إلى أن يعرف القراءة والكتابة بعد النبوة.
أكان ينقل الكتاب الذي بين يديه عن كتب أخرى حتى يضطره ذلك إلى معرفة القراءة والكتابة؟ أم ماذا؟ لانجد جوابا(٥٨).

قال مؤيداً الاحتمال الأخير : والإطلاق في النفي أو تنكير المنفي مما يمكن أن يكون قرينة على أن المراد هو الاحتمال الثاني(٥٩).
وقال صديق خان : وماأحسن ماقال آزاد ـ رحمه الله ـ.

ماكان يعرف ألواحا ولاقلما

وكان يعرف مافي اللوح والقلم(٦٠)

قال أبو عبد الرحمن: هذه الآية : بالذات تنفي القراءة والكتابة بعد البعثة، لأنه قال : «من قبله» أي قبل إنزال القرآن عليك، وإنزال القرآن هو الفاصل لما قبل البعثة ومابعدها. أما استدلال دروزة في الإطلاق في النفي بتنكير المنفي فهذا صحيح بالنسبة لما قبل البعثة: لم يقرأ من كتاب مطلقا ولم يخطه بيمينه مطلقا.

ولايرد النفي على مابعد البعثة، لأنه تعالى قال :**«من قبله»** فالنفي بإطلاق لما قبل البعثة.
وقوله : ولاتخطه : جعله بعض الشيعة : بمعنى النهي استدلالا لقولهم : إنه يكتب قبل البعثة فنهي عنها بالوحي.

---

(٥٨) التفسير القرآني للقرآن ٢١/٤٤٤٩ ـ ٤٥٠.
(٥٩) التفسير الحديث ٧/٢٣
(٦٠) تفسيره ٧/٢١٨
(٦١) هي قوله من قبله.

قال إسماعيل حقي : قال في كشف الأسرار : ولاتخطه بالفتح على النهي، وهو شاذ. وفي الأسئلة المقحمة قول الشيعة مردود لأن لاتخطه لو كان نهيا لكان بنصب الطاء أو قال : لاتخططه بطريق التضعيف.

قال أبو عبد الرحمن: لاوجه لقراءة الفتح بأي وجه يعقل من وجوه اللغة في سياق: وماكنت تتلو. وقال الألوسي: وتقديم قوله تعالى : **«من قبله»** على قوله سبحانه **«ولاتخطه»** كالصريح في أنه ــ عليه الصلاة السلام ــ لم يكتب مطلقا.

وظن بعض الأجلة رجوعه إلى ماقبله ومابعده فقال:

يفهم من ذلك أنه ــ عليه الصلاة والسلام ــ كان قادراً على التلاوة والخط بعد إنزال الكتاب ولولا هذا الاعتبار لكان الكلام خلوا من الفائدة.

وأنت تعلم أنه لو سلم ماذكره من رجوع لايتم أمر الفائدة إلا إذا قيل بحجية المفهوم والظان ممن لايقول بحجيته.

ولايخفى أن قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ:

إنا أمة أمية لانكتب ولانحسب: ليس في استمرار نفي الكتابة عنه ــ عليه الصلاة والسلام ــ ولعل ذلك باعتبار أنه بعث عليه الصلاة والسلام وهو وكذا أكثر من بعث إليهم وهو بين ظهرانيهم من العرب أميون لايكتبون ولايحسبون، فلا يضر عدم بقاء وصف الأمية في الأكثر بعد(٦٢)

قال أبو عبد الرحمن: ومن هذا العرض لوجهات النظر تتخلص المذاهب في التالي:

١ ــ أنه ــ صلى الله عليه وسلم ــ ماكان يحسن كتابة لاقبل النبوة ولابعدها، ولايحسن قراءة ولاتهجيا ولكنه كتب في لحظات نادرة كصلح الحديبية، وذلك من معجزاته، لأنه كتب من غير تعلم.

٢ ــ أنه كان يكتب قبل الوحي فنهي عن الكتابة بعد الوحي.

---

(٦٢) روح المعاني ٢١/٥ وحاشية القنوي ٢٦/٦.

قال أبو عبد الرحمن: هذا مذهب كافر عزاه إسماعيل حقي للشيعة على أن الطبرسي ــ من أئمة الإمامية ــ يحكي عنهم عكس ذلكك وهو أن النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ كان يحسن الكتابة بعد النبوة على احتمال أن جبريل ــ عليه السلام ــ علمه.

٣ ــ أنه لم يكن يحسن الكتابة قبل البعثة وبعد ذلك يجوز أن يتعلمها من جبريل.
وهذا على سبيل التجويز العقلي.

٤ ــ أنه كتب بعد البعثة ــ على سبيل الواقع لاعلى سبيل التجويز العقلي ــ استمرارا، وليس نادرا، وذلك معجزة.

٥ ــ أنه كان يقرأ ولايكتب.

٦ ــ أن الله رزقه علم الكتابة والقراءة ومنع منها، ولم يوضح أهل هذا المذهب: هل ذلك قبل البعثة أم بعدها.
ولم يستبعد القاضي عياض هذا الرأي.
قال ابن الجوزي:
كان رسول الله لايكتب ولوأراد لقدر.

٧ ــ لم يكن يقرأ مايكتب لكن إذا نظر إلى المكتوب عرف مافيه بإخبار الحروف إياه ــ عليه الصلاة والسلام ــ عن اسمائها.
فكل حرف يخبره عن نفسه أنه حرف كذا، وذلك نظير إخبار الذراع إياه ــ صلى الله عليه وسلم ــ بأنها مسمومة.

حكى هذا المذهب الألوسي وقال: لاأدري في أي كتاب وجدته، وأنت تعلم أن مثل هذا لايقبل بدون خبر صحيح ولم أظفر به(٦٣).

وقال مرة أخرى:
جاء عن بعض أهل البيت أنه ــ صلى الله عليه وسلم ــ كان تنطق له الحروف المكتوبة إذا نظر فيها ولم أر فيها سنداً يعول عليه(٦٤).

قال أبو عبد الرحمن: هذه مذاهب المنتسبين إلى الإسلام أما المستشرقون القائلون

---

(٦٣) روح المعاني ٥/٢١

(٦٤) روح المعاني ٧٠/٩

أن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يعرف الكتابة و يراوغ فذهبهم تكذيب كلام الله وكلام رسوله والله المستعان.

قال أبو عبد الرحمن: وفي هذا الموضوع حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

قال البخاري حدثني عبيد الله بن موسى عن إسرائيل عن أبي إسحاق عن البراء ـ رضي الله عنه ـ قال: لما اعتمر النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ في ذي القعدة فأبى أهل مكة أن يدعوه يدخل مكة حتى قاضاهم على أن يقيم بها ثلاثة أيام فلما كتب الكتاب كتبوا:

هذا ماقاضى عليه محمد رسول الله.

قالوا : ونقر لك بهذا لونعلم أنك رسول الله مامنعناك شيئا ولكن أنت محمد بن عبد الله.

فقال : أنا رسول الله وأنا محمد بن عبد الله.

ثم قال لعلي : أمح رسول الله.

قال علي : لا والله لاأمحوك أبدا.

فأخذ رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ الكتاب وليس يحسن يكتب فكتب:

هذا ماقاضى عليه محمد بن عبد الله(٦٥).

قال الحافظ ابن حجر عن هذا الحديث:

«تقدم هذا الحديث في الصلح عن عبيد الله بن موسى بهذا الإسناد وليست فيه هذه اللفظة» «ليس يحسن يكتب» ولهذا أنكر بعض المتأخرين على أبي مسعود(٦٦) نسبتها إلى تخريج البخاري وقال : ليس في البخاري هذه اللفظة ولا في مسلم.

وهو كما قال عن مسلم فإنه أخرجه عن طريق زكريا بن أبي زائدة عن أبي إسحاق بلفظ:

---

(٦٥) رواه البخاري في كتاب المغازي باب عمرة القضاء. فتح الباري ٤٢/٩ ـ ٤٤ ورواه أحمد قال حدثنا حجين ثناء إسرائيل.. إلخ. الفتح الرباني ١٠٤/٢١ ورواه ابن جرير في تاريخه ٨٠/٣ وأخرجه النسائي عن عبيد الله بن موسى.

(٦٦) قال السيوطي: ووقع في أطراف أبي مسعود الدمشقي في حديث القضية: أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أخذ الكتاب وليس يحسن أن يكتب فكتب مكان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ محمدا. الخصائص ٢٧٢/٣ ووهم الزرقاني فنسب ذلك إلى أبي موسى المديني. انظر شرح المواهب ١٩٦/٢.

«فأراه مكانها فمحاها وكتب ابن عبد الله .١هـ.
وقد عرفت ثبوتها في البخاري في مظنة الحديث.
وكذلك النسائي أخرجها عن أحمد بن سليمان عن عبيد الله بن موسى مثل ماهنا سواء.
وكذا أخرجها أحمد عن حجين بن المثنى عن إسرائيل ولفظه: «فأخذ الكتاب وليس يحسن أن يكتب فكتب مكان رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا ماقاضى عليه محمد بن عبد الله(٦٧).
قال القرطبي: «فقال جماعة بجواز هذا الظاهر عليه، وأنه كتب بيده منهم السمناني(٦٨) وأبو ذر(٦٩) والباجي ورأوا أن ذلك غير قادح في كونه أميا ولامعارض بقوله: «وماكنت تتلو من قبله من كتاب ولاتخطه بيمينك». ولابقوله: إنا أمة أمية لانكتب ولانحسب» بل رأوه زيادة في معجزاته واستظهاراً على صدقه وصحة رسالته وذلك أنه كتب من غير تعلم لكتابة ولا تعاط لأسبابها وإنما أجرى الله تعالى على يده وقلمه حركات كانت عنها خطوط مفهومها «ابن عبد الله» لمن قرأها.
فكان ذلك خارقا للعادة.

كما أنه عليه السلام علم علم الأولين والآخرين من غير تعلم ولا اكتساب، فكان ذلك أبلغ في معجزاته وأعظم في فضائله.
ولايزول عنه اسم الأمي بذلك: ولذلك قال الرواي عنه في هذه الحالة: ولايحسن أن يكتب، فبقي عليه اسم الأمي مع كونه قال: كتب(٧٠).

---

(٦٧) فتح الباري ٩ /٤٤

(٦٨) هو أبو جعفر محمد بن أحمد السمناني. قال ابن حزم: المكفوف قاضي الموصل أكبر أصحاب الباقلاني مقدم الأشاعرة في وقتنا. وقد هاجه أبو محمد في مواضع من الفصل. قال الذهبي عن الباجي: أقام بالموصل سنة على أبي جعفر السمناني فأخذ عنه علم العقليات. ونسب القرطبي هذا لأبي عمرو السمناني وعرفه محقق تفسير القرطبي بأبي عمرو الفلسطيني. قال أبو عبد الرحمن: ولاأدري من يعني راجع تذكرة الحفاظ ١١٧٩/٣ والوافي ١١٧٩/٣ وتفسير القرطبي ٣٥٢/٣.

(٦٩) هو عبد الله بن أحمد بن محمد أخذ عن أبي بكر الباقلاني وأبي بكر بن فورك من متكلمي الأشاعرة حظا من علم الاعتقاد. وقد جاور الباجي ثلاثة أعوام ملازما لأبي ذر وكان يسافر معه إلى السراة ويخدمه ترتيب المدارك ٦٩٦/٤ ــ ٦٩٨ وتذكرة الحفاظ ٣٥٢/٣.

(٧٠) تفسير القرطبي ٣٥٢/١٣.

علق القرطبي على قول القاضي عياض : إنه ــ صلى الله عليه وسلم ــ لم يكتب فقال:
قلت هذا هو الصحيح في الباب أنه ماكتب ولاحرفا واحداً وإنما أمر من يكتب وكذلك ماقرأ وما تهجى.
فإن قيل: قد تهجى النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ حين ذكر الدجال فقال:

«مكتوب بين عينيه ك ا ف ر» وقلتم:
إن المعجزة قائمة في كونه أميا فكيف هذا؟.

فالجواب : مانص عليه ــ صلى الله عليه وسلم ــ في حديث حذيفة.
والحديث كالقرآن يفسر بعضه بعضا.
ففي حديث حذيفة : يقرؤه كل مؤمن كاتب وغير كاتب.
فقد نص في ذلك على غير الكتاب ممن يكون أميا.
وهذا من أوضح مايكون جليا.
قال أبو عبد الرحمن: معنى هذا أن نفي القراءة ليس شرطا في إثبات الأمية، وقد رجحت هذا من كلام اللغويين في معنى الأمي.
والذين حملوا قول البراء «فكتب» على ظاهره وهو أن رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ كتب بيده قالوا:

إن هذا لاينافي أميته.
قال الأشخر اليمني عن ظاهر كلام البراء.
لاينافيه قوله ــ صلى الله عليه وسلم ــ :
إنا أمة أمية لانكتب ولانحسب.. الحديث (٧١) إذا لايبعد أن تجري يد القدرة يده الكريمة بما شاء الله من غير قصد إلى الكتابة ويكون ذلك معجزة إذ هو خرق عادة في حقه.
وقال تعالى : **وماعلمناه الشعر وماينبغي له ومع ذلك ربما جرى على لسانه اللفظ متزنا نحو :**

---

(٧١) قال القارىء عن حديث:
إنا أمة أمية لانكتب ولانحسب : وفيه أن نفي الشيء عن الجنس لايوجب انتفاءه عن جميع أفراده بدليل أنه كان فيهم من يكتب فالأولى هو الاستدلال بقوله: وماكنت تتلو من قبله من كتاب ولاتخطه بيمينك.
شرحه للشفاء بهامش نسيم الرياض ٣/٢٣٦.

أنـــا الـــنـــبـــي لاكـــذب

أنـــا ابـــن عـــبـــد الـمـطـلـب(٧٢)

قال السيوطي : وقال بعضهم:

«كتب في ذلك اليوم غير عالم بالكتابة ولامميز لحروفها لكنه أخذ القلم بيده فخط به مالم يميزه هو فإذا هو كتاب ظاهر بين على حسب المراد».

الخصائص ٢٧٢/٣.

وقال القاري : ولايخفى أن لفظ كتب وقع مجازاً لاشك فيه على ماقاله الحلبي وقال أبو الوليد الباجي حقيقة وهو في هذا القول شاذ منفرد عن الجماعة والمسألة شهيرة وملخصها أن اللفظ صحيح مبنى مجاز معنى لاأنه ليس بصحيح أصلا.

ووقع في سيرة أبي الفتح اليعمري مالفظه:

وقد روى البخاري أن النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ كتب ذلك بيده.

قال الحلبي : قوله بيده : لم أره في صحيح البخاري(٧٣).

وقال القرطبي:

وقال بعض المتأخرين : من قال: هي آية خارقة فيقال له : كانت تكون آية لاتنكر لولا أنها مناقضة لآية أخرى وهي كونه أميا لايكتب، وبكونه أميا في أمة أمية قامت الحجة وأفحم الجاحد وانحسمت الشبهة.

فكيف يطلق الله تعالى يده فيكتب وتكون آية؟.

وإنما الآية أن لايكتب.

والمعجزات يستحيل أن يدفع بعضها بعضا.

وإنما معنى كتب وأخذ القلم:

أي أمر من يكتب به كتابه، وكان من كتبة الوحي بين يديه ــ صلى الله عليه

(٧٢) شرح بهجة المحافل ٣١٦/١ ــ ٣١٧ ومثله قوله ــ صلى الله عليه وسلم ــ:

هـــل أنـــت إلا أصـــبـــع دمـــيـــت

وفي ســـبـــيـــل الله مـــالـــقـــيـــت

حاشية ابن التمجيد ٢٧/٦.

(٧٣) شرحه للشفاء بهامش نسيم الرياض وانظر إنسان العيون (السيرة الحلبية) ٢٤/٣ ــ ٢٣٧/٣ وذكر عمر بن شبة في كتاب الكتاب له: أنه ــ صلى الله عليه وسلم ــ كتب بيده يوم الحديبية وأنه لم يكن يعلم الكتابة قبل ذلك وأن ذلك من معجزاته أن علم الكتاب من وقته. الخصائص ٢٧٢/٣.

وسلم ــ ستة وعشرون كاتبا(٧٤) وقد أبى هذا التأويل القاضي عياض وتابعه الألوسي، لأنه خلاف الظاهر(٧٥).

وورد حديث البراء في صحيح البخاري في كتاب الصلح فقال:
حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن أبي تمام إسحاق قال:
سمعت البراء بن عازب ــ رضي الله عنه ــ قال:
لما صالح رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أهل الحديبية كتب علي بن أبي طالب ــ رضوان الله عليه ــ بينهم كتابا فكتب (محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم. فقال المشركون:

لا تكتب محمد رسول الله لو كنت رسولا لم نقاتلك فقال لعلي امحه.
فقال علي: «ماأنا بالذي أمحاه، فمحاه رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ وصالحهم.. إلخ(٧٦).

وقال البخاري في باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط حدثني عبد الله بن محمد حدثنا عبد الرزاق أخبرنا معمر قال أخبرني الزهري. قال أخبرني عروة بن الزبير عن المسور بن مخرمة ومروان ثم ساق الحديث إلى أن قال:

فجاء سهيل بن عمرو فقال: اكتب بيننا وبينكم كتابا فدعا النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ الكاتب فقال النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ:
أكتب .. إلى أن قال:
فقال النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ إني رسول الله وإن كذبتموني اكتب محمد بن عبدالله.. إلخ(٧٧).

---

(٧٤) تفسير القرطبي ٣٥٣/١٣.
(٧٥) روح المعاني ٥/٢١.
(٧٦) فتح الباري ٢٣٢/٦ وهو عند مسلم في كتاب الجهاد والسير باب صلح الحديبية من طريق شيخه عبد الله بن معاذ العنبري عن أبيه عن شعبة، ومن طريق محمد بن المثنى وابن بشار عن محمد بن جعفر عن شعبة.
صحيح مسلم بشرح النووي ١٣٥/١٢ ــ ١٣٦.
(٧٧) فتح الباري ٢٥٧/٦ ــ ٢٧٠.

قال ابن حجر : فدعا النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ الكاتب وهو علي بينه إسحاق بن راهويه في مسنده من هذا الوجه عن الزهري.

وكذا مضى في الصلح من حديث البراء بن عازب، وكذلك أخرجه عمر بن شبة من حديث سلمة بن الأكوع فيما يتعلق بهذا الفصل من هذه القصة.

وأخرج عمر بن شبة من طريق عمرو بن سهيل بن عمرو عن أبيه الكتاب عندنا كاتبه محمد بن مسلمة. ويجمع بأن أصل كتاب الصلح بخط علي كما هو في الصحيح ونسخ مثله محمد بن مسلمة لسهيل بن عمرو. ومن الأوهام ماذكر عمر بن شبة بعد أن حكى أن اسم كاتب الكتاب بين المسلمين وقريش علي بن أبي طالب من طرق ثم أخرج من طريق أخرى أن اسم الكاتب محمد بن مسلمة قال: حدثنا ابن عائشة يزيد بن عبيد الله بن محمد التيمي قال: كان اسم هشام بن عكرمة بغيضا وهو الذي كتب الصحيفة فشلت يده فسماه رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ هشاما.

قلت : وهو غلط فاحش فإن الصحيفة التي كتبها هشام بن عكرمة هي التي اتفقت عليها قريش لما حصروا بني هاشم وذلك بمكة قبل الهجرة والقصة مشهورة في السيرة النبوية.

فتوهم عمر بن شبة أن المراد بالصحيفة هنا كتاب القصة التي وقعت بالحديبية وليس كذلك بل بينهما نحو عشر سنين.

وإنما كتبت ذلك خشية أن يغتر بذلك من لامعرفة له فيعتقد اختلافا في اسم كاتب القصة بالحديبية(٧٨).

وقال البخاري ــ في باب الجزية: باب المصالحة على ثلاثة أيام أو وقت معلوم: حدثنا إبراهيم بن يوسف بن أبي إسحاق قال حدثنا أبي عن أبي إسحاق قال: حدثنا البراء رضي الله عنه.

أن النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ إلى أن قال: فأخذ يكتب الشرط بينهم علي بن أبي طالب فكتب (هذا ماقاضى عليه محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم.

فقالوا: لو علمنا أنك رسول الله لم نمنعك ولتبعناك ولكن اكتب هذا ماقاضى عليه محمد بن عبد الله.

---

(٧٨) فتح الباري ٦/٢٦٩ ــ ٢٧٠.

فقال : أنا والله محمد بن عبد الله وأنا والله رسول الله.
قال : وكان لايكتب.
قال : فقال لعلي : امح رسول الله.
فقال علي : والله لاأمحاه أبدا.
قال : فأرنيه فال : فأراه إياه فمحاه النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ بيده(٧٩).
وقال مسلم : حدثنا إسحاق بن إبراهيم عن الحنظلي وأحمد بن جناب المصيصي جميعا عن عيسى بن يونس ــ واللفظ لإسحاق ــ : أخبرنا عيسى بن يونس أخبرنا زكريا عن أبي إسحاق عن البراء إلى أن قال:

قال لعلي اكتب الشرط... إلى أن قال: فقال رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ أرني مكانها فأراه مكانها فمحاها وكتب (ابن عبد الله)(٨٠).

وقال مسلم حدثنا أبو بكر ابن أبي شيبة حدثنا عفان حدثنا حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس: أن قريشا صالحوا النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ فيهم سهيل بن عمرو فقال النبي (صلى الله عليه وسلم) لعلي: اكتب باسم الله الرحمن الرحيم... إلى أن قال (أي رسول الله صلى الله عليه وسلم): اكتب (محمد بن عبد الله)(٨١).
قال الزرقاني بعد قوله في حديث البراء «فكتب هذا ماقاضى عليه محمد بن عبد الله».

أي فصار جملة المكتوب ذلك، لأن المحو لفظ رسول الله فقط(٨٢).
قال أبو عبد الرحمن: جملة المكتوب ــ إذا حمل الحديث على ظاهره ــ هو(ابن عبد الله) وهي مكان الممحو رسول الله.

وقال في الروضة: مما عد من المحرمات الشعر والخط وإنما يتجه القول بتحريمها على من يقول أنه ــ صلى الله عليه وسلم ــ كان يحسنها لكنه يمتنع منها.

---

(٧٩) فتح الباري ٩١/٧ ــ ٩٢.
(٨٠) صحيح مسلم بشرح النووي ١٣٩/١٢ باب صلح الحديبية، ورواه أحمد قال: حدثنا عفان ثنا حماد عن ثابت.. إلخ الفتح الرباني ١٠٥/٢١ وفي معناه حديث عبدالله بن مغفل المازني عند أحمد قال: الهيثمي: رجاله رجال الصحيح. مجمع الزوائد ١٤٥/٦.
(٨١) صحيح مسلم بشرح النووي ١٣٦ ــ ١٣٧ كتاب الجهاد والسير باب صلح الحديبية.

والأصح أنه كان لايحسنها ولايمتنع تحريمها وإن لم يحسنها.

والمراد تحريم التوصل إليها(٨٣).
ولهذا فسروا قوله تعالى: **(وما كنت تتلو)** بمعنى لا تقدر أن تقرأ ولا تقدر أن تخط(٨٤)

وقال الألوسي:
لو كنت ممن يقدر على التلاوة والخط أو ممن يعتادهما لارتاب مشركو مكة(٨٥).
وقال الرافعي: إنما يتوجه القول بتحريمها إذا قلنا أنه كان يحسنها.

وعلق الهراس على ذلك بقوله:
كأنه يريد أن يقول: إنما يتصور التحريم ممن يقدر على الفعل أما العاجز عنه فلا يتصور في حقه حرمة. والنبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ كان مصروفا عن الكتابة ومعالجة الشعر.
وتعقب النووي الرافعي بقوله في الروضة: لايمتنع تحريمها وإن لم يحسنها ويكون المراد تحريم التوصل إليها
وقال الدكتور هراس: وهذا هو الصحيح أن الحرمة إنما تعلقت بمباشرة الأسباب المؤدية إليها لابذات الكتابة ولاشك في قدرته ــ صلى الله عليه وسلم ــ على تعاطي الأسباب الموصلة إلى ذلك(٨٦). ومن أبوا حمل حديث البراء على ظاهره قالوا: إن معناه: أمر بالكتابة،(٨٧) وإن إسناد الكتابة إليه مجاز كما يقال: رجم ماعزا، وقطع السارق، وجلد الشارب: أي أمر بذلك(٨٨).
وكقول: كتب إلى كسرى وكتب إلى قيصر(٨٩).
ومن التأويلات تقدير سياق الحديث هكذا:

---

(٨٢) شرح المواهب ١٩٦/٢.
(٨٣) حاشية ابن التمجيد ٢٧/٦
(٨٤) تفسير أبو السعود ١٧٢/٤
(٨٥) روح المعاني ٤/٢١
(٨٦) الخصائص الكبرى مع الحواشي ٢٧٠/٣ ــ ٢٧١
(٨٧) حاشية القنوي م٢ ق١ ص ١٤٧
(٨٨) شرح النووي لمسلم ١٣٧/١٢.
(٨٩) إرشاد الساري ٣٧٩/٦ ومثله قوله ــ صلى الله عليه وسلم ــ عند وفاته: هلموا أكتب لكم. وراجع المعجم المفهرس ٥٢٠/٥ تجد نماذج كثيرة لذلك.

فقال لعلي : أرني مكانها فمحاها فأعادها لعلي فكتب: هذا ماقاضى.. إلخ(٩٠).
وقال الشيخ محمود محمد شاكر.
قوله : «لايحسن أن يكتب» : نفي لمعرفة الكتابة لالجودة معرفة الكتابة كما يسبق إلى الوهم. فيحسن بمعنى يعلم، وهو أدب حسن في العبارة حتى لاينفي عنه العلم وقد جاء في تفسير الطبري ٦/٢١ في تفسير قوله تعالى **«أحسن كل كل شيء خلقه»** مانصه:

«معنى ذلك أعلم كل شيء خلقه كأنهم وجهوا تأويل الكلام إلى أنه ألهم كل خلقه مايحتاجون إليه» هذا والعرب تتأدب بمثل هذا فتضع اللفظ مكان اللفظ وتبطل بعض معناه ليكون تنزيها للسان أو تكرمة للذي تخبر عنه(٩١).
قال أبو عبد الرحمن: ومن الكلام السافل الذي هو افتراء على الله ورسوله قول النيسابوري:

إنما لم يكتب لأنه إذا كتب وعقد الخنصر يقع ظل قلمه وأصبعه على اسم الله تعالى وذكره فلما كان ذلك قال الله تعالى: «لاجرم ياحبيبي لما لم ترد أن يكون قلمك فوق اسمي ولم ترد أن يكون القلم على اسمي أمرت الناس أن لايرفعوا أصواتهم فوق صوتك تشريفا لك وتعظيما ولاأدع بسبب ذلك ظلك يقع على الأرض صيانة له أن يوطأ ظلك بالأقدام(٩٢).

وقال الأشخر اليمني:
قال ابن الجوزي في بعض مصنفاته:

كان رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ لايكتب ولو أراد لقدر، ولكن أخذ القلم وأراد أن يكتب اسم الله فوقع ظل يده على اسم الله تبارك وتعالى فقال: لاأكتب حتى لايقع ظل يدي على اسم الله فقال الله تعالى:

---

(٩٠) إرشاد الساري ٣٧٩/٦ وشرح المواهب ١٩٦/٢ والفتح الرباني ١٠٤/٢١ وتعليقة الشيخ محمود شاكر على تفسير ابن جرير ٢٥٨/٢
(٩١) حاشيته على تفسير ابن جرير ٢٥٨/٢
(٩٢) روح البيان ٤٨٠/٦

يامحمد لاحترامك اسمي رفعت ظلك عن الأرض حتى غلب نورك نور الشمس مكافأة لما فعلت(٩٣).

قال أبو عبد الرحمن : تم السفر الثالث من الفنون الصغرى و يليه السفر الرابع إن شاء الله وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وسلام على عباده المرسلين

(٩٣) شرح بهجة المحافل ٣٠٧/١